Matías Sirczuk

Fundación y legitimidad en la modernidad política

Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort

prometeo libros

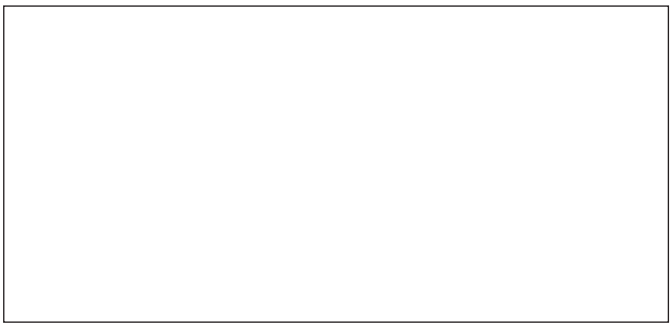
FUNDACIÓN Y LEGITIMIDAD EN LA MODERNIDAD POLÍTICA
CARL SCHMITT, HANNAH ARENDT Y CLAUDE LEFORT

Matías Sirczuk

Fundación y legitimidad en la modernidad política

Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort

prometeo libros



Colección Xxxxxx
Director: Xxxxxxx
Cuidado editorial: Xxxxxxxx

Armado: Eleonora Silva
Corrección: Liliana Stengele

© De esta edición, Prometeo Libros, 2017
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
distribuidora@prometeoeditorial.com
www. prometeoeditorial.

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

Agradecimientos 13

Introducción 17
El problema 17
Los personajes principales 19
Algunas consideraciones preliminares 20

PRIMERA PARTE
Carl Schmitt 23

Presentación 23

I. Teología política y modernidad. La cuestión del fundamento de lo político 26
a. La afirmación original 27
b. Teología política como genealogía de la modernidad 31
c. Teología política como ontología de lo político 33

II. El Estado como forma política. La oposición entre orden político y guerra civil 41
a. Las causas de la guerra: la lucha por lo justo y el "humano deseo de tener razón" 43
b. ¿Dónde asentar la ley? 47

III. Fundación y legitimidad. El soberano como origen del derecho 50
a. La crítica al positivismo y al normativismo como fuentes del derecho 52
b. Norma y decisión 54

IV. Fundación y legitimidad. Poder constituyente, representación e identidad 60
a. El poder constituyente como fundamento de la constitución 64
b. Representación e identidad 69

Consideraciones finales. ¿Una nueva ciencia política? 74

SEGUNDA PARTE
Hannah Arendt 79

Presentación 79
a. La crítica a la soberanía 80
b. Los dos polos de la modernidad y la nueva ciencia política 85
c. El vocablo revolución 89

I. ¿Dónde asentar la fundación? Violencia y poder 91

II. El problema de la legitimidad. La necesidad de un absoluto 100

III. Deshacer la tradición. Autoridad 103

IV. Deshacer la tradición. Ley 112

V. Las dos revoluciones 121
a. La Revolución francesa: el imperio de la voluntad 123
b. La Revolución americana: promesa y fundación 128

VI. Las leyendas fundacionales y la ontología de la acción 138

VII. Una fenomenología de la fundación. La solución moderna al problema del comienzo 145

Consideraciones finales 151
La cuestión de los principios y el problema del/los régimen/es político/s moderno/s en el pensamiento de Arendt 151

TERCERA PARTE
Claude Lefort 167

Presentación 167

SECCIÓN A
Una ontología *indirecta* de lo político
Las lecturas de Lefort

I. ¿Existe una lógica de la política? Preludio a la Sección A 171

II. Un nuevo comienzo. La lectura de Maquiavelo 176
a. Ni jerarquía natural ni pasión animal 178
b. La "solución" maquiaveliana al enigma de la institución 184

III. La negación de la pluralidad. La lectura de La Boétie 196

SECCIÓN B

Una *fenomenología* de las formas de sociedad (de lo político)

IV. La diferencia entre las formas de sociedad. Preludio a la sección B..... 204
a. La "cuestión del régimen" y la crítica a las ciencias sociales y al marxismo 207
b. La "cuestión del régimen" y la diferencia con la filosofía política clásica 210
c. El pensamiento de lo político: la sociedad política, la división originaria de lo social y la cuestión del poder..... 212

V. La matriz teológico-política y el Antiguo Régimen 216

VI. La invención democrática. La asunción de la división originaria 220
a. El lugar del poder como lugar vacío y la "desincorporación" de la sociedad 222
b. Derechos humanos y lógica democrática: la experiencia moderna de la ley 226

VII. La dominación totalitaria. La negación de la pluralidad 233

Consideraciones finales. ¿Existe una lógica de la política?..... 241

Conclusión..... 247

Bibliografía 255

Para Ana y Emma

Agradecimientos

Pensar es pensar en compañía. Afectiva, emocional, intelectual y materialmente, muchas personas e instituciones me acompañaron y apoyaron durante estos años en la realización de este trabajo que, bajo el nombre propio de quien lo escribe, disimula la pluralidad inherente a toda actividad humana, incluso la del pensamiento.

El Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), la Universidad de Buenos Aires (UBA), el Programa de Becas de Alto Nivel de la Unión Europea para América Latina (AlBan) y la Universitat de Barcelona (UB) me ofrecieron, en las diversas etapas de mi trabajo, el soporte material para llevar esta investigación a término.

La obtención de una beca de movilidad del Ministerio de Educación español me permitió realizar, en el verano del 2010, una estancia de investigación en el *Centre de Sociologie des Pratiques et des Représentations Politiques* (CSPRP) de la Universidad de París VII. La generosidad y el apoyo de Martine Leibovici y Étienne Tassin hicieron de este período una experiencia tan estimulante como productiva. En la primavera de 2012, tuve la oportunidad de realizar en la Universidad de Cornell, el *Andrew A. Mellon Dissertation Seminar in the Humanities: Theories of the Subject*, coordinado por Bruno Bosteels. A él y a los compañeros y compañeras del seminario les agradezco los comentarios críticos que hicieron sobre mi trabajo. Wolfgang Heuer (Freie Universität Berlin), Martín Plot (California Institute of the Arts) y Daniel Gamper (Universitat Autònoma de Barcelona) aceptaron generosamente leer el manuscrito de este libro. A ellos también mi agradecimiento.

Los grupos de investigación dirigidos por Manuel Cruz y Rosa Rius, en la Universitat de Barcelona, y por Claudia Hilb, en la Universidad de Buenos Aires, constituyeron durante todos estos años espacios de discusión colectiva y de intercambio intelectual fecundos e inspiradores. El *Seminari Filosofia i Gènere* brindó el marco ideal para el desarrollo de mi trabajo. El *Grup Arendtià de Pensament y Política* fue un ámbito privi-

legiado para pensar, discutir y leer la obra de Hannah Arendt. En todos estos espacios, me he beneficiado de los comentarios de colegas, amigos y amigas, que me brindaron su apoyo.

A través de los múltiples modos en los que se entrecruzan la amistad personal y la pasión intelectual, Paula Canelo, Stefanía Fantauzzi, Gerasimos Karavitis, Elena Laurenzi, Ricardo Martinez Mazzola, Nicolás Patrici, Guillermo Sibilia, Romina Smiraglia, Camil Ungureanu, Facundo Vega y Agustín Volco hicieron menos solitario mi recorrido. Lorena Fuster fue durante estos años no solo una amiga excepcional, sino también una lectora cómplice y una interlocutora aguda y afilada.

Pensar en compañía de Fina Birulés ha sido una de las experiencias más interesantes y fructíferas que he tenido durante estos años. La lectura atenta de todos y cada uno de los borradores que escribí, sus comentarios y sugerencias, contribuyeron de innumerables maneras a que este trabajo tomara forma. Considero a Fina una de esas extraordinarias personas que, resistiéndose a ocupar el lugar del saber, estimulan con inteligencia, sutileza y generosidad el despliegue de los propios senderos del pensamiento. Por haber prestado siempre atención a mis perplejidades, tratando de ayudarme a pensar *qué* quería pensar, a encontrar la *meva veu* entre todas las cosas que decía, le agradezco enormemente.

Me cuesta encontrar palabras para agradecer a Claudia Hilb todas las formas en las que considero que contribuyó a que cualquier cosa que haya pensado o escrito haya llegado a buen término. Combinando afecto personal y rigurosidad intelectual, Claudia leyó y comentó minuciosa e inteligentemente mis textos, apaciguó mis obsesiones y temores y me impulsó persistentemente a hacer de la escritura una especie de oficio riguroso orientado a ofrecerle al lector las mejores herramientas para comprender aquello que yo había querido pensar. Quienes la conozcan sabrán reconocer que este libro es, de principio a final, la muestra más clara de que convertí sus interrogantes en los míos y de que aprendí a leer, pensar y escribir sobre teoría política a su lado.

Anabella Di Tullio transitó conmigo todos los cambiantes estados de ánimo que me asaltaron durante estos años, siempre con el mismo amor incondicional, y con una paciencia a prueba de todo. Cuando me ponía solemne, su humor me rescataba; cuando me ponía eufórico, su mordacidad me invitaba a la humildad; cuando mi confianza se evaporaba, me incitaba a continuar. Lectora crítica y exigente, editora obsesiva,

comentarista irónica, Ana fue el soporte último que me permitió llegar hasta el final de este recorrido. Sin su apoyo, su inteligencia y su amor nada de lo que quedó aquí plasmado habría sido posible.

Introducción

Y debe así considerarse que nada hay más difícil de tratar, ni más incierto de conseguir, ni más peligroso de afrontar, que aprestarse a establecer nuevas instituciones.
Nicolás Maquiavelo

De este modo, en la obra de la legislación, se encuentran a la vez dos cosas que parecen incompatibles: una empresa por encima de la fuerza humana y, para llevarla a cabo, una autoridad que no es nada.
Jean Jacques Rousseau

Un mundo nuevo requiere una ciencia política nueva.
Alexis de Tocqueville

El problema

¿Cómo fundar regímenes políticos duraderos cuando resulta imposible encontrar un polo incondicionado desde el cual derivar la legitimidad de la ley? ¿Cómo establecerlos en las condiciones políticas de la modernidad, en una situación en que las fuentes tradicionales de legitimidad han desaparecido o se han vuelto ineficaces? ¿Sobre qué –o sobre quién– asentar la fundación?

Estas preguntas configuran los contornos generales del problema que pretendo interrogar en este libro. Fueron formuladas a partir de la intuición de que la modernidad política nos confronta, de modo inédito, con el enigma de la institución del régimen político y con la pregunta por su fundamento. En ausencia de absolutos, sin criterios últimos que permitan diferenciar la fundación de la usurpación, la legitimidad de la arbitrariedad, el problema del comienzo –el doble problema de cómo fundar un nuevo orden y de cómo sustraer la fundación de la arbitrariedad que parece caracterizarla– emerge en toda su radicalidad.

Esta cuestión atravesó de parte a parte toda la historia política de la modernidad: apareció en la experiencia práctica de los hombres y mujeres de acción que se embarcaron en "la constitución de un cuerpo político completamente nuevo y autónomo" (Arendt, 2006a: 286); y en la reflexión teórica de quienes intentaron pensar las dificultades que esta nueva situación generaba. Como señala Maquiavelo, "nada hay más difícil de tratar, ni más incierto de conseguir, ni más peligroso de afrontar, que aprestarse a establecer nuevas instituciones" (2011a: 20).

La necesidad de romper el círculo vicioso constituido por un poder que a la vez que es instituido por los seres humanos debe ser capaz de sustraerse –para ser considerado legítimo– de la arbitrariedad que lo caracteriza, fue la que llevó a los revolucionarios del siglo XVIII a recurrir a Dios o a la naturaleza para garantizar su empresa. Como tendremos ocasión de corroborar, esta apelación no solo se reveló ineficaz en un contexto en el que nadie podía referir a esas instancias de modo inequívoco, sino que también contribuyó a disimular el carácter absolutamente inédito de aquello que estaba sucediendo al calor de los acontecimientos: la entrada en escena de un nuevo modo de vincularse con la ley y con el poder, con el fundamento de uno y del otro; la instauración de un nuevo principio de legitimidad.

Aquella misma necesidad fue la que condujo a Rousseau a introducir en el corazón mismo de *El contrato social* la figura del legislador. En la obra de la legislación, sostiene allí Rousseau, "se encuentran a la vez dos cosas que parecen incompatibles: una empresa por encima de la fuerza humana y, para llevarla a cabo, una autoridad que no es nada" (1998: 65). En el mismo sentido, plantea que "[h]arían falta dioses para dar leyes a los hombres" (1998: 63); que el legislador es, "en todos los aspectos, un hombre extraordinario en el Estado" (1998: 64); y, por último, que al no poder emplear ni la fuerza ni el razonamiento para garantizar su empresa, "tiene necesidad de recurrir a una autoridad de otro orden que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer" (1998: 66). Incluso Rousseau, uno de los pensadores que más fácilmente asociamos con el intento por elaborar una concepción de la ley que elimine la heteronomía que parece estar implícita en la legislación, sugiere que el éxito de la actividad del legislador depende de la capacidad que tenga para anudar su empresa con un fundamento firme, trascendente a la esfera de los asuntos humanos.

Pero, como señalamos, esta posibilidad está truncada en la modernidad: la *experiencia* política moderna nos confronta con una situación en la que no puede apelarse a Dios o a la naturaleza para establecer duraderamente el orden. Partiendo de la necesidad de un fundamento de este tipo, la empresa de la fundación parece estar "por encima de la fuerza humana". Si esto es así, tal vez quepa preguntar: ¿es posible pensar este problema de otra manera?

Los personajes principales

"Un mundo nuevo", afirma Tocqueville, "requiere una ciencia política nueva" (2002: 34). Desde Maquiavelo en adelante, pasando por Hobbes y Locke, Spinoza y Rousseau, Montesquieu, *El federalista*, y Tocqueville, el pensamiento político moderno se vio embarcado en la tarea de interpretar experiencias inéditas en la historia de la humanidad. Para todos ellos resultaba más o menos evidente que comprender estos acontecimientos requería la elaboración de un nuevo pensamiento, disociado tanto de la tradición filosófico-política como de la teológico-política.

Esta necesidad –presente durante toda la modernidad– se tornó ineludible en el siglo xx. Atravesado por las guerras y las revoluciones, por la crisis del Estado como forma política y por la emergencia de los totalitarismos; en definitiva, por la entrada en escena de fenómenos políticos que pulverizaron todas nuestras categorías de pensamiento y nuestros criterios de juicio, el siglo xx demandaba mucho más que cualquier otro la elaboración de un nuevo pensamiento capaz de dar cuenta de lo sucedido. De un modo mucho más radical que hasta entonces, los conceptos con los que la tradición había pensado la política, en lugar de echar luz sobre los acontecimientos del mundo, los tornaban más opacos. Un nuevo tipo de guerra y una nueva forma de enemistad hacían del Derecho público europeo una herramienta muy poco eficaz para interpretar las relaciones que se establecían entre las distintas comunidades políticas. Ni tiranía ni despotismo, el totalitarismo aparecía como una experiencia de dominación inédita, incapaz de ser comprendida con los criterios que la tradición había utilizado para distinguir las formas de gobierno.

En este escenario se insertan las reflexiones de Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort. Los tres intentan responder a los problemas que les plantea su presente. Las preguntas de las que nacen sus reflexiones están inscriptas en su tiempo: ¿Cómo defender un régimen político ante quienes lo amenazan, o ante quienes no ven en aquel más que la cristalización de relaciones de poder? ¿Cómo hacer frente a la mutilación del pensamiento, a la incapacidad que parecen tener las ciencias sociales y el historicismo para juzgar los acontecimientos? ¿Qué distancia hay entre la ley y la legitimidad? ¿Y entre un gobierno legítimo y la discrecionalidad de la palabra de un tirano? ¿Es posible, frente a la aparición de fenómenos políticos inéditos, conservar la distinción, establecida por la tradición de la filosofía política, entre legitimidad y arbitrariedad? ¿Cómo podemos diferenciar, *aquí y ahora*, la libertad del despotismo?

Aquello que aúna la empresa de Schmitt, de Arendt y de Lefort está vinculado al interés por responder a estos interrogantes, partiendo del reconocimiento de que los fenómenos políticos que les eran contemporáneos no podían ser interpretados con las categorías ofrecidas por la tradición. Ni ciencia ni filosofía, el nuevo pensamiento que los tres desarrollan se caracteriza, por tanto, por una sensibilidad para pensar *lo político* conservando la posibilidad de juzgar lo existente más allá de toda determinación exterior, de todo criterio anclado en la naturaleza o en la trascendencia.

Sin fundamentos (Schmitt), sin barandillas (Arendt), indeterminado (Lefort), el pensamiento solo puede arraigarse en la experiencia. En este sentido, la búsqueda schmittiana de un criterio autónomo para definir lo político, el interés arendtiano por mirar la esfera de los asuntos humanos "con ojos no enturbiados por la filosofía" (Arendt, 2005b: 18), la diferenciación lefortiana entre lo político y la política, parecen indicar que, a pesar de las evidentes diferencias que tienen entre sí, los tres comparten un mismo interés. Los tres acuden al llamado de Tocqueville. Al menos esta era mi convicción al iniciar la investigación.

Algunas consideraciones preliminares

Antes de comenzar, creo todavía necesario dejar aquí indicadas unas breves consideraciones que espero clarifiquen las razones que me llevaron a organizar el libro del modo en el que lo hice y contribuyan a facilitar su lectura.

1) A pesar de las reticencias que Schmitt, Arendt y Lefort muestran para hacer de la modernidad una época claramente definida, he optado por incluir el término modernidad en el título y en el vocabulario del libro. Considero que, más allá de los problemas que genera, me permite indicar –aunque sea difusamente– el período en el que emerge una experiencia inédita en relación al modo en el que los seres humanos se vinculan con la ley y con el poder, con el fundamento de uno y otro. Hablar de la "modernidad política" me permite nombrar la "época" en la que resulta imposible apelar inequívocamente a Dios o a la naturaleza para fundar el régimen político, para establecerlo duraderamente.

Más allá del momento en el que Schmitt, Arendt y Lefort sitúan el comienzo de dicha experiencia, e independientemente de cuáles son para cada uno de ellos los acontecimientos centrales que la atraviesan –el surgimiento del Estado en el siglo XVII y su puesta en crisis en el XX, las guerras y las revoluciones, la emergencia del totalitarismo y el advenimiento de la democracia–, parecen acordar en un punto: los tres consideran que aquella experiencia inédita y estos acontecimientos sin precedentes fueron posibles porque vivimos en una época atravesada de parte a parte por la indeterminación. Es decir, porque los fundamentos que sostenían las formas políticas en el pasado han estallado por los aires, porque la autoridad no parece poder anclarse en ningún lado, porque el poder parece identificarse sin más con la violencia. Hablar de la modernidad política me permite también, por lo tanto, aunar las respuestas alternativas que cada uno de ellos elabora para intentar dar cuenta de esta experiencia particular.

2) Debido a que el uso de las palabras y los conceptos varía considerablemente de un autor al otro, tomé la decisión de dividir el libro en tres partes. En cada una de ellas, palabras tan elementales como poder, autoridad, violencia, teología-política, democracia, totalitarismo, dominación o libertad, adquieren sentidos diversos, resultado de las exigencias impuestas por los distintos vocabularios teórico-políticos de los autores.

3) Las tres partes se diferencian también porque fueron escritas bajo el influjo de los diferentes estilos que caracterizan a los autores trabajados. Por poner simplemente un ejemplo: no es lo mismo desarrollar el problema de la fundación a la luz de los conceptos de soberanía y de poder

constituyente, que hacerlo a través del análisis de las revoluciones, o mediante la interpretación de la obra de Maquiavelo. En cada ocasión, las características particulares de Schmitt, Arendt y Lefort me demandaron un desarrollo particular, una escritura diferente, que me llevó a estructurar cada una de las partes del libro de modo distinto.

4) En la medida en que me propuse interpretar a los tres autores a partir de determinadas preguntas –esto es, que la investigación no era simplemente exegética sino que era también una indagación sobre un problema–, no presté especial atención a la cuestión de la cronología de sus obras, optando por dejar de lado aquellas diferencias que, si bien permiten distinguir entre las distintas etapas de sus trayectorias personales, no eran del todo relevantes para mi investigación. Más bien, intenté restituir el modo en el que, a pesar de sus transformaciones, persiste en cada uno de estos autores una respuesta particular a las preguntas que yo planteaba, en relación al problema de la fundación y a la cuestión de la legitimidad en la modernidad política.

* * *

Como se ha insinuado, esta investigación es, a la vez, la indagación sobre un problema y la interpretación de las obras de tres autores. Obsesionado por aquellas preguntas a las que aludía al comienzo, por "el problema" que me interesaba indagar, en estos años leí una y otra vez las obras de Schmitt, Arendt y Lefort. Algunas veces guiado por mis propios interrogantes; otras tantas dejándome llevar por las exigencias que me imponía la lectura. Pero siempre orientado por la idea de que los tres se embarcaron –en un siglo en el que todo lo sólido se desvanecía en el aire, en el que los pilares de las verdades más conocidas yacían en ruinas– en la tarea de elaborar, para un nuevo mundo, un nuevo pensamiento de lo político.

PRIMERA PARTE
Carl Schmitt

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos.

Se podrían analizar todas las teorías del estado y las ideas políticas basándose en su antropología, subdividiéndolas según presupongan, consciente o inconscientemente, un hombre «malo por naturaleza» o «bueno por naturaleza». La decisión es por entero sumaria y no es adoptada en un sentido específicamente moral o ético. Decisiva es la concepción problemática o no problemática del hombre como presupuesto de toda ulterior consideración política, o sea la respuesta a la pregunta de si el hombre es un ser peligroso o no peligroso, amante del riesgo o inocentemente tímido.

El caso excepcional transparenta de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado. Vemos que en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho.

Carl Schmitt

Presentación

¿Cómo fundar regímenes políticos duraderos cuando resulta imposible encontrar un polo incondicionado desde el cual derivar la legitimidad de la ley? ¿Cómo establecerlos en las condiciones políticas de la modernidad, en una situación en que las fuentes tradicionales de

legitimidad han desaparecido o se han vuelto ineficaces? ¿Sobre qué –o sobre quién– asentar la fundación?

Como he sugerido en la introducción, estas preguntas orientaron la lectura de cada uno de los autores sobre los que trabajo a lo largo del libro. Schmitt fue el primer autor que me abrió el camino para responder a los interrogantes que me planteaba. Su crítica al liberalismo, su interés por hacer de lo político –no de lo económico, ni de lo cultural, ni de lo moral– el único punto de partida posible para pensar la institución del orden me cautivó inmediatamente. Entonces, me parecía que su obra permitía pensar la cuestión del origen del poder y de la legitimidad de la ley prescindiendo de Dios y de la naturaleza, sin por ello renunciar a distinguir, de algún modo que siempre me resultó algo enigmático, entre arbitrariedad y decisión soberana, entre la dominación impuesta por la fuerza y el establecimiento de la ley.

Enfrentado a las perplejidades de la fundación, de un derecho que no parece tener sobre qué asentarse, de un poder que carece de asidero; confrontado con experiencias políticas inéditas en la historia de la humanidad –que no podían ser respondidas con las herramientas de la tradición–, Schmitt parecía pretender responder también –al igual que Arendt y Lefort– al llamado de Tocqueville: elaborar para un nuevo mundo un nuevo pensamiento de lo político. Su pretensión de pensar los fundamentos del orden político más allá de la tradición metafísica parecía estar fuera de duda.

Ahora bien, a medida que mi trabajo avanzaba, fui desarrollando la idea de que existe una diferencia fundamental entre el modo en el que Schmitt confronta con estos problemas y la manera en la que lo hacen Arendt y Lefort que remite, en última instancia, al vínculo que establecen en cada caso con la tradición. Tanto para Arendt como para Lefort –desarrollaremos sus argumentos en la segunda y tercera parte–, uno de los elementos centrales que señala la distancia de la modernidad política con respecto al pasado refiere a la imposibilidad, una vez roto el vínculo con la trascendencia, de apelar a un absoluto, de encontrar un principio que garantice –desde fuera de la esfera de los asuntos humanos– la legitimidad de la ley y del poder, que se constituya en fundamento del orden político. Ambos consideran que la búsqueda de un absoluto no solo es una solución imposible de actualizar en condiciones en las que no se puede apelar incontestablemente a Dios o a la naturaleza, sino

que refleja también una respuesta antipolítica a las paradojas que parecen caracterizar al comienzo, que parecen ser propias de la fundación. Por el contrario, Schmitt entiende que las perplejidades a las que nos confrontan la cuestión de la fundación política y de la legitimidad de la ley en la modernidad solamente se pueden superar reponiendo, de algún modo, el absoluto; reestableciendo un punto de anclaje último que, a pesar de no poder asentarse en instancia trascendente alguna, sigue siendo imprescindible para constituir el orden, incluso en una era pos teológica.

¿Cómo restituye Schmitt, en un mundo en donde la apelación a Dios como fundamento del orden político no es posible, la necesidad del absoluto? ¿Y qué nos dice esta restitución acerca de su vínculo con la tradición? Estas preguntas organizan la primera parte del libro: en el capítulo I interrogaré el vínculo de Schmitt con la tradición mediante la interpretación del significado que adquiere en su obra la teología política. En el capítulo II desarrollaré el modo en el que Schmitt postula que la conjugación del poder y la autoridad en un mismo polo es aquello que le permite al Estado transformar el "desorden natural" en orden político. En el capítulo III abordaré la manera en la que resuelve las paradojas de la fundación a través de la figura de uno solo, el soberano, quien se instituye como el garante último del derecho positivo. En el capítulo IV presentaré el modo en el que, incluso cuando reconoce el destino democrático de la modernidad y la imposibilidad de apelar a las fuentes tradicionales para legitimar el orden, Schmitt se las arregla para ofrecer una respuesta que apela simultáneamente al absoluto y a la necesidad de gobierno como horizonte ineludible de lo político. En las consideraciones finales, retornaré sobre la cuestión de la distancia de Schmitt con la tradición e indagaré acerca de las dificultades que presenta su pensamiento para confrontar con una experiencia política –la moderna– que no puede comprenderse con las herramientas de aquella.

I.
Teología política y modernidad
La cuestión del fundamento de lo político

A pesar de sus raíces conservadoras y de su compromiso político con el nazismo, Carl Schmitt y su obra han sido recuperados por la teoría democrática y el pensamiento político pos fundacional como fuente para pensar la política de un modo radical. Oliver Marchart (2009), Chantal Mouffe (1999a; 1999b; 2003 y 2007), Andreas Kalyvas (2000; 2004; 2005 y 2008), entre otros, han planteado que Schmitt habría pavimentado el camino para el desarrollo y la configuración de un nuevo pensamiento de lo político, en ruptura tanto con las premisas de la filosofía política clásica como con las de la teología política tradicional. Llegan a conclusiones de este tipo gracias a que toman como punto de partida del pensamiento schmittiano su crítica al liberalismo y su intento por recuperar, a través de la figura del soberano y de la pregunta por el sujeto del poder constituyente, modos de pensar lo político más allá del normativismo y el positivismo. Este recorrido los lleva a considerar a Schmitt como uno de los pensadores del siglo xx que mejor habría contribuido a elaborar una noción de lo político completamente autónoma, caracterizada por el reconocimiento de la falta de fundamentos ontológicos sobre los que asentar el orden. Ahora bien, ¿es posible sostener esta interpretación de la obra schmittiana sin ambigüedades? ¿Podemos afirmar que Schmitt sentó las bases para la elaboración de un pensamiento radical de lo político?

En este capítulo propongo abordar estas preguntas mediante una estrategia distinta de la que han adoptado los autores que recién referíamos: pretendo interrogar el vínculo de Schmitt con la tradición a partir de la interpretación del sentido polisémico del concepto de teología política.[1] Considero que es solamente a través de un análisis crítico de este concepto –de difícil interpretación en la obra schmittiana– que resultará posible restituir los elementos centrales que permitirán responder a los interrogantes que he planteado. Con este objetivo, en las páginas que siguen abordaré la cuestión de si la teología política es entendida por Schmitt como una herramienta hermenéutica para interpretar la

[1] En referencia al sentido polémico y polisémico de este término véase Kervégan (2007a: 107-117).

distancia de la modernidad con respecto a la tradición, en cuyo caso deberíamos considerarla como uno de los signos que permiten pensar el estatuto pos metafísico de su pensamiento; o si, por el contrario, da a ver una estructura de la realidad que no refiere específicamente a la modernidad sino que parece trascender su horizonte de sentido.

En el primer apartado (a), presentaré las ambigüedades que se siguen del concepto tal como lo elabora Schmitt en 1922. En el segundo apartado (b), desplegaré el modo en el que la teología política schmittiana ha sido interpretada por diversos comentaristas de su obra (Duso, 1996; Esposito, 1987; Galli, 1981, 1987, 2001, 2008; y Marramao 1989 y 1998) como el resultado de la ruptura con la tradición, y por tanto, como una teoría que depende exclusivamente de las condiciones políticas de la modernidad. En el tercero (c), finalmente, interrogaré de manera crítica esta alternativa a partir de lo que he decidido denominar provisoriamente como el significado ontológico de la teología política schmittiana.[2]

a. La afirmación original

Al comienzo del tercer capítulo de *Teología política* Schmitt afirma:

> [t]odos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos (2009a: 37).[3]

[2] Los textos de referencia para esta dimensión son: Meier (1998 y 2008); Strauss (2008); Altini (2005); Howse (1997).

[3] Esta frase ha sido objeto de polémica en los debates sobre la secularización del siglo XX. Según Blumenberg, representa no solo por la afirmación fáctica que contiene sino también por las consecuencias que inaugura, la forma más fuerte del teorema de la secularización (2008: 93). Por mi parte, no me propongo indagar directamente sobre la secularización en general, ni tampoco sobre el concepto de teología política en su variabilidad histórico conceptual. Lo que me interesa interrogar es la relación específica entre teología política, secularización y modernidad tal y como aparece en el pensamiento de Schmitt. Para una reconstrucción de los debates sobre la secularización y el lugar que Schmitt juega en ellos pueden consultarse Monod (2002) y Marramao (1998). Asimismo, para una referencia general al concepto de teología política véase Scattola (2008).

Como se desprende de esta afirmación, el concepto de teología política parece señalar dos cuestiones distintas. En primer lugar, *el problema de la transferencia*: los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados porque provienen históricamente de los conceptos teológicos. En segundo lugar, el que refiere a *la tesis de la analogía estructural*: los conceptos políticos son conceptos teológicos secularizados porque ocupan un lugar análogo a éstos en la estructuración de lo social.

El significado de la teología política que emerge del libro de 1922, por tanto, parece establecer una relación dual entre la teología y la política: histórica y estructural. Mientras que la primera dimensión permite echar luz sobre el origen de los conceptos y, en todo caso, apunta a interrogar qué es lo que sucede con ellos una vez que se los mueve del ámbito en el que originariamente han sido desarrollados; la segunda dimensión tiene una pretensión de universalidad mucho mayor. La afirmación de que existe una analogía entre los conceptos teológicos y los conceptos jurídicos supone que la realidad se estructura de determinada manera, que hay determinados "lugares" que deben ser necesariamente ocupados, y que esos lugares –históricamente colmados por figuras religiosas– son en la modernidad ocupados por figuras políticas, terrenales.

Una de las formulaciones más claras de esta segunda dimensión del concepto de teología política puede hallarse en el prólogo de 1924 a *Romanticismo político*. Todo movimiento político, sostiene allí Schmitt, se basa en una postura específica con respecto al mundo, postura que supone –a la vez– una representación –no siempre consciente– de una instancia última, de un centro absoluto:

> [e]n gran medida el lugar de Dios para el hombre moderno fue ocupado por otros factores, por cierto mundanos, como la humanidad, la nación, el individuo, el desarrollo histórico o también la vida por sí misma, en su total banalidad y mero movimiento. La postura por eso no deja de ser metafísica (...). Pero sí puede cambiar lo que los hombres consideran como instancia absoluta, última, y Dios puede ser reemplazado por factores mundanos y del más acá (2001: 58).

En *Teología política* Schmitt refiere a esta instancia última como la imagen metafísica que cada época particular forja de su mundo. En este sentido, argumenta, la teología política tiene como objeto fundamental describir la correspondencia –la analogía– entre las imágenes metafísicas particulares de una época determinada con las formas de organiza-

ción política que esa misma época tiene por evidentes (Schmitt, 2009a: 44). Su análisis, por tanto, no se centra solamente en el proceso histórico o sociológico de mundanización –no refiere simplemente a la evolución histórica de los conceptos– sino que busca revelar la estructura misma de la realidad; una estructura que –inevitablemente– reenvía a un absoluto, a un centro, a una "instancia suprema".

El pasaje de la tradición a la modernidad al que Schmitt refiere con la teología política supone, por tanto, el desplazamiento de la figura de la trascendencia –del Dios de la tradición– como fuente última de legitimidad del orden, pero revela al mismo tiempo su necesidad. Si antes Dios ocupaba el lugar de fuente absoluta, de polo incondicionado, ahora ese lugar debe ser ocupado por una instancia terrenal. Si el Dios de la tradición ha sido destronado, no ha sido destruido el lugar que éste ocupaba en la organización de la estructura social. En este sentido, como observa Nicoletti, la secularización no supone para Schmitt el abandono de toda referencia a un ámbito sagrado, a un centro ordenador trascendente; por el contrario, da a ver –en su mutación y transformación histórica– la estructura permanente de lo real (1990: 96).

Como ejemplo del análisis que se deriva de esta comprensión de la teología política, Schmitt describe una serie de desplazamientos paralelos entre "imágenes metafísicas del mundo" y formas de organización política que se han ido sucediendo en la historia moderna, con el objeto de corroborar la hipótesis según la cual existe una correspondencia necesaria entre ambas dimensiones en cada configuración particular, una correspondencia que obedece a la naturaleza misma de la cosa política. Así, afirma, a la imagen metafísica de un Dios trascendente le corresponde la forma política estructurada a partir de la soberanía personal; al deísmo, el liberalismo; al ateísmo, el anarquismo.

Hasta aquí, entonces, pareciera ser que la teología política schmittiana apunta a descifrar la correspondencia entre la imagen metafísica y la forma política, sin establecer prioridad alguna entre los diferentes modos de articulación entre la dimensión política y la teológica. A través de ella, Schmitt pareciera limitarse a describir simplemente la "lógica de la modernidad", desde el surgimiento del concepto de soberanía (y su correspondencia con la comprensión de un Dios trascendente) hasta su desaparición en las teorías anarquistas. Ahora bien, ¿tiene la elaboración de estas analogías particulares efectivamente un carácter

descriptivo –que se limitaría a enumerar los desplazamientos operados en la modernidad– o supone, por el contrario, la primacía de un modo de organización política por sobre los otros?

El punto, en definitiva, consiste en examinar si de las analogías formuladas por Schmitt surge una manera prioritaria de entender la política o si esta equivalencia está sometida ella misma al relativismo y al politeísmo de valores. Es decir, es preciso interrogar si el esquema de correspondencias sirve simplemente para describir la "lógica de la modernidad"; o si, por el contrario, está puesto al servicio de afirmar la superioridad del modelo de la soberanía, en cuyo caso sería preciso interrogarse en dónde se asienta dicha superioridad.

Señalemos aquí que no es del todo sencillo optar por una de estas dos alternativas. Una mirada general sobre la descripción de los desplazamientos que se suceden en la modernidad, tal y como es formulada a lo largo del tercer capítulo de *Teología política*, parece dar lugar a comprender que la teología política es simplemente un método hermenéutico radical que sirve para interpretar los pasajes operados en el pensamiento político moderno, revelando el núcleo metafísico último al que corresponde cada corriente política (Schmitt, 2009a: 44-48). Pero esta primera interpretación pierde fuerza a medida que nos acercamos al final del capítulo. Como veremos, Schmitt parece sostener allí que la soberanía personal es imprescindible incluso en una era entregada a la inmanencia.

En este sentido, si por un lado pareciera que la descripción de las transformaciones modernas se limita a ser un saber en torno a los desplazamientos –de la trascendencia a la inmanencia, de la soberanía a la identidad democrática, de la teología a la técnica–, por el otro es claro que de lo que trata *Teología política* es de los peligros que supone el olvido de la necesidad de la soberanía. El argumento de Schmitt, por tanto, parece dar lugar a dos interpretaciones posibles del concepto: una que pretende dar cuenta de los distintos modos de articulación entre las "imágenes metafísicas" y las "formas de organización política" propias de la modernidad y otra que apunta hacia una interrogación ontológica acerca de los fundamentos de lo político. Según la primera opción, la teología política schmittiana no priorizaría ningún modelo en particular, sino que se limitaría simplemente a describir las diferentes alternativas, contingentes, de articulación entre lo político y aquello que lo

trasciende. Según la segunda opción, la teología política no describiría simplemente la evolución moderna de la relación entre "imágenes metafísicas" y "formas de organización política" sino que además postularía la existencia de un modo de esa correspondencia que se revela como más adecuado a la estructura de la realidad. La cuestión conduce, en definitiva, a interrogar si el modelo "un Dios, un soberano" es una preferencia subjetiva de Schmitt o tiene, según el mismo Schmitt, una capacidad de adecuación mayor a la realidad debido a la naturaleza misma de la cosa política.[4]

b. Teología política como genealogía de la modernidad

Interpretar la teología política schmittiana según la primera opción que recién indicamos exige ajustar previamente cuentas con el problema de la secularización en la obra de Schmitt.

En los debates filosóficos y políticos del siglo XX, el concepto de secularización ha servido para explicar el desarrollo histórico de la sociedad moderna a partir de sus raíces teológicas. Como categoría interpretativa de la modernidad representa, a partir de su elaboración por parte de Max Weber, un verdadero punto de ruptura. Su significado, no obstante, no ha estado liberado de la controversia. Tal como sostiene Marramao, la secularización:

> [p]or su carácter «ubiquitario» ha asumido cada vez más una variedad de acepciones y de atributos semánticos. En el ámbito ético-político se utiliza normalmente para significar la pérdida de los tradicionales modelos de valor y de autoridad, es decir, el fenómeno sociocultural de gran amplitud que, a partir de la Reforma protestante, consiste en la *ruptura del monopolio de la interpretación*; mientras que en el debate filosófico aparece […] como sinónimo de progresiva erosión de los fundamentos teológico-metafísicos y de apertura a lo «contingente» y, por tanto, a la dimensión de la elección, de la responsabilidad y del actuar humano en el mundo (1998: 12).

Una de las cuestiones centrales que articula el debate sobre la secularización gira en torno a la pregunta acerca de la continuidad o la ruptura de la modernidad con respecto al pasado. En relación a este eje, Schmitt se sitúa de un modo particular: por un lado, mostrando el vínculo entre los conceptos políticos y los teológicos, se vale de la

[4] Como ha observado Portinaro, resulta difícil decidir en qué base se apoya la afirmación de tal superioridad: pareciera ser que ella constituye el *dogma* central de la teología política (1982: 49).

categoría de secularización para desafiar la comprensión de la modernidad como comienzo absoluto; en este sentido, Schmitt utiliza el "teorema de la secularización" (Blumenberg, 1998) contra el mismo proceso de secularización entendido como liquidación de lo teológico-político (Monod, 2002: 159). Por el otro lado, la categoría le permite señalar la distancia que existe entre la modernidad política y el pasado, el abismo que separa al mundo moderno de la tradición.

Secularización significa, para Schmitt, que las instituciones y los conceptos de la modernidad derivan de la esfera de elaboración teórica e institucional de lo sagrado, en su forma cristiana. Esto supone, como es evidente, que la modernidad no es plenamente autónoma, tal como pretende el discurso de legitimación de la misma de la Ilustración y el discurso moderno en general. Supone, en definitiva, que la modernidad no representa un nuevo comienzo sino una traducción y recolocación del aparato teológico tradicional. Pero este desplazamiento se revela a la vez como ruptura: para Schmitt, la secularización señala también la imposibilidad del orden político moderno de asentar la legitimidad en la trascendencia.[5]

Entendida bajo esta doble determinación, la teología política solo se hace comprensible si se piensa que existe una discontinuidad en lo que refiere al fundamento del orden (Dios ya no puede ser su garantía última, el orden no está dado, debe ser creado por la voluntad y el artificio humano); pero a la vez, una continuidad en la *forma* en la que se estructura. Como ha observado Galli, pareciera ser que la tesis según la cual todos los conceptos centrales de la teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados conduce a entender que la política moderna está dominada por una lógica dual: en primer lugar, el teorema revela la naturaleza no sustantiva del orden político moderno; éste no está fundado en la trascendencia, no tiene fundamento en el sentido tradicional de la palabra; en él, la autoridad y el poder no encuentran ya su reaseguro en el más allá. Teología política significaría, por tanto, que solo hay política sobre la base de la ausencia de fundamentos teológicos, y

[5] Para aquellos que interpretan a Schmitt de este modo, el encuentro con Weber habría sido central en su desarrollo intelectual: el pasaje desde una comprensión sustancialista del orden (presente todavía en "La visibilidad de la Iglesia") hacia el reconocimiento de la imposibilidad de ésta (que se inicia ya en *Romanticismo político* y tiene su apogeo en los años de Weimar) habría sido el resultado de dicha influencia. Véase al respecto, Galli (1987: 13).

que esta ausencia es relevante para la política moderna en la medida en que hace que el orden esté siempre precariamente constituido. Pero en segundo lugar, el teorema conduce a entender que la modernidad política, aun cuando ha renunciado a una fundamentación tradicional del orden, mantiene una fuerte continuidad con la tradición teológica. Incluso en la modernidad la construcción del orden político únicamente se puede dar a partir de un centro absoluto.[6]

Según esta interpretación, por tanto, la teología política no constituye la clave para entender lo político en general sino que ilustra, específicamente, el modo de ser de la política moderna. Esclareciendo el contexto histórico y conceptual a partir del cual emergen las categorías políticas modernas, permite interpretar los desplazamientos operados en la modernidad, el pasaje de la trascendencia a la inmanencia, de la soberanía personal a la identidad democrática.[7] Ahora bien, para hacer de Schmitt el precursor de un pensamiento radical, tal y como pretenden hacer los autores que mencionamos al principio de este capítulo, sería preciso poder afirmar que, habiendo quedado vacante el lugar del fundamento, habiéndose debilitado su estatuto ontológico, cualquier principio, cualquier modo de articulación entre el orden político y aquello que lo excede debería ser igualmente eficaz. El lugar de Dios debería poder ser ocupado por factores mundanos y del más acá, sin que este reemplazo disminuyera la capacidad del orden político para constituirse duraderamente. Debería poder afirmarse que el pueblo, la nación, la humanidad o incluso el individuo mismo, cumplen *exactamente* el mismo papel, garantizan de igual modo que Dios, la estabilidad del orden político. Pero, ¿es posible sostener esta afirmación a partir de la obra de Schmitt?

c. Teología política como ontología de lo político

Como sugerimos, en la reconstrucción histórico conceptual que realiza Schmitt en el tercer capítulo de *Teología política*, existe una suerte de tensión entre una lectura exclusivamente descriptiva, que se limita a establecer las correspondencias entre las imágenes metafísicas y las formas políticas propias de la modernidad, y una lectura que podía

[6] Véase al respecto, Galli (2000: 1605; 2001: 472 y 2008: 23).

[7] Este parece ser el sentido que Schmitt pretende darle al libro de 1922 en la autointerpretación que hace del mismo en 1970. Véase al respecto, Schmitt (2009b: 68-69).

entender esa descripción en los términos de declinación, desde una forma de organización más acorde a la naturaleza de lo político hacia su progresiva negación.[8] Así, si en un primer momento Schmitt parece desarrollar una interpretación analítica, meramente descriptiva, del pasaje de la trascendencia a la inmanencia (Schmitt, 2009a: 47), hacia el final del capítulo parece sugerir que la capacidad que unas y otras posturas tienen para establecer el orden y organizar el espacio político no es igualmente efectiva.

En efecto, la progresiva eliminación de la trascendencia –de la imagen metafísica que postula la existencia de un Dios trascendente– no conduce a Schmitt a describir el modo en el que la estructura social puede brotar de la inmanencia; por el contrario, esta desaparición lo lleva a sostener, a través de la figura de Donoso Cortés, simultáneamente la imposibilidad de apelar a las fuentes tradicionales de legitimidad y la necesidad de reivindicar la dictadura como la única solución posible al problema del orden:

> [d]esde el ángulo de la historia de las ideas, destácanse en el proceso de la teoría del Estado del siglo XIX dos momentos característicos: la eliminación de todas las nociones teístas y trascendentes y la formación de un nuevo concepto de la legitimidad. El concepto tradicional de la legitimidad pierde a todas luces su evidencia […]. Desde 1848, la teoría jurídica del Estado se hace positiva y oculta ordinariamente tras esta palabra su perplejidad, o, recurriendo a los más variados circunloquios, funda enteramente el poder en el *pouvoir constituant* del pueblo; en una palabra, la legitimidad monárquica se sustituye por la legitimidad democrática. Tiene, por tanto, incalculable importancia el hecho de que uno de los más grandes representantes del pensamiento decisionista, un filósofo católico del Estado, Donoso Cortés, persuadido con magnífico radicalismo de la raíz metafísica de la política, formase, al ver la revolución de 1848, el convencimiento de que la época del regalismo tocaba a su fin. *No hay regalismo porque no hay reyes. No hay tampoco legitimidad en el sentido tradicional. No queda más que una salida: la dictadura. Es la misma conclusión a que había llegado Hobbes siguiendo su pensamiento decisionista, a pesar de ir mezclado con un relativismo matemático. Autoritas, non veritas facit legem* (Schmitt, 2009a: 48. La cursiva es propia).

Recordemos que Schmitt señalaba que la imagen metafísica que forja una época determinada tiene un correlato evidente en su forma de organización política. Por el contrario, ahora parece sugerir, a través de la figura de Donoso, que incluso en una época en la que la imagen metafísica hegemónica es inmanente, se debe concluir que no existe otra salida que la dictadura; forma de organización política que no parece ser

[8] Véase *supra* pp. 29-30.

el "correlato evidente" de aquella imagen metafísica. ¿Dónde se asienta esta necesidad? ¿Por qué, frente a la disolución de las ideas teístas y trascendentes, al surgimiento del principio democrático de legitimidad, a la emergencia del poder constituyente del pueblo, la única conclusión posible es la dictadura?

Un desplazamiento análogo a este –de la descripción a la prescripción– se repite en el cuarto capítulo de *Teología política*. Schmitt se propone analizar allí la importancia que la cuestión de la decisión ha tenido para la filosofía contrarrevolucionaria, con la intención aparente de presentar la equivalencia de las teorías autoritarias y anarquistas en referencia al problema del gobierno: tanto unas como otras afirman o niegan la necesidad de gobierno partiendo de un núcleo metafísico último que refiere, en definitiva, a la cuestión antropológica:

> De Maistre habla con especial afición de la soberanía, que en él significa esencialmente decisión. El valor del Estado estriba en que decide; el de la Iglesia, en ser decisión última, inapelable. La infalibilidad constituye a sus ojos la esencia de la decisión inapelable; infalibilidad del orden espiritual y soberanía del orden político son esencialmente una misma cosa […]. La soberanía obra siempre como si fuese infalible, todo gobierno es absoluto; *he aquí una proposición que un anarquista suscribiría también literalmente, aunque con otro propósito. Tal aserto envuelve la antítesis más clara que pueda encontrarse en la historia de las ideas políticas*. Todas las doctrinas anarquistas, desde Babeuf hasta Bakunin, Kropotkin y Otto Groß, giran en torno a este axioma: «le peuple est bon et le magistrat corruptible» [El pueblo es bueno y el magistrado, corruptible]. De Maistre, por el contrario, proclama que la autoridad es buena por el sólo hecho de existir: «Tout gouvernement est bon lorsqu'il est établi» [Todo gobierno es bueno una vez que ha sido establecido] (Schmitt, 2009a: 50. La cursiva es propia).

La cuestión antropológica parece ser, por tanto, la clave que permite responder de modo definitivo a la pregunta sobre el carácter superfluo o necesario del gobierno. Pero aquí, la tensión entre una dimensión descriptiva –que puede expresarse en la afirmación, aparentemente neutral, según la cual "[t]oda idea política adopta una actitud determinada frente a la «naturaleza» del hombre y presupone que el hombre es «bueno o malo por naturaleza»" (Schmitt, 2009a: 51) y una prescriptiva –que asume que solo una de estas posturas es acorde a la naturaleza de lo político– es aún más evidente.[9] Es preciso señalar también que, a diferencia de lo que sucede en el tercer capítulo de *Teología política*, en el cual el desplazamiento desde la trascendencia a la inmanencia

[9] Véase también Schmitt (2001: 43; 2009a: 55-56; 1984a: 54-65; 2011a: 9-10 y 1999: 40 y 145-165).

puede ser leído en clave de evolución histórica (pudiendo ser interpretado como algo que acontece en la modernidad y que Schmitt se limitaría simplemente a describir fenomenológicamente); en el capítulo cuarto la oposición no parece poder ser entendida como un problema contingente –de la evolución de los conceptos y las formas políticas modernas– sino estructural, ya que interroga de un modo mucho más claro el carácter necesario o superfluo del gobierno. El capítulo cuarto sintetiza las distintas analogías que aparecían en el capítulo tercero en una oposición fundamental: a la imagen metafísica del hombre malo le corresponde la afirmación de la necesidad de gobierno; a la imagen metafísica de la bondad natural le corresponde la afirmación de su carácter superfluo.

Con el objeto de echar luz sobre este punto traslademos nuestra mirada hacia *El concepto de lo político*. La interrogación sobre la "cuestión antropológica" es formulada allí en el contexto de la discusión sobre las posibilidades de desaparición del pluriverso político y su posible superación en una unidad "cultural, filosófica, o de algún modo «superior»". Surge entonces la pregunta acerca de para qué quedarían libres los hombres en un mundo así y la afirmación según la cual puede responderse a ella "con suposiciones optimistas o pesimistas, que sin embargo se mueven todas, en última instancia, en el interior de una profesión de fe antropológica". La interrogación sobre la posibilidad de arribar a un mundo sin política, a un mundo que no conociera ni "estado, ni reino, ni imperio, ni república, ni monarquía, ni aristocracia, ni democracia, ni protección ni obediencia" (Schmitt, 1984a: 54) conduce por tanto a la cuestión antropológica y habilita el pasaje del apartado sexto al séptimo de *El concepto de lo político*, en el que Schmitt enfrentará directamente el problema.[10]

Si bien en un primer momento Schmitt sostiene que la interrogación en torno a los presupuestos antropológicos permite extraer consecuencias acerca de lo político en general –independientemente de que se sostenga la bondad o la maldad natural–, me interesa destacar el modo en el que esta afirmación inicial, de carácter neutral, es desplazada a

[10] Tal como sostiene Strauss, esta indagación surge "a partir de la cuestión de si es necesario o superfluo el gobierno de hombres sobre otros hombres, o bien si lo será en el futuro. Por lo tanto, peligrosidad significa *necesidad de gobierno*. Y el debate último no tiene lugar entre el belicismo y el pacifismo (o bien entre el nacionalismo y el internacionalismo) sino entre las "teorías *autoritarias* y las *anarquistas*" (2008: 155).

través de un movimiento en la escritura que pondrá "en evidencia" la necesidad de asumir un tipo de conducta determinada en relación al problema de la naturaleza humana. Este movimiento opera de la siguiente manera: si al comienzo del capítulo Schmitt afirma que las ideas políticas y las teorías del Estado pueden ser analizadas dividiéndolas según presupongan "un hombre «malo por naturaleza» o «bueno por naturaleza»" (1984a: 54), unas páginas más adelante sostiene que la necesidad de una comprensión de la naturaleza problemática del individuo está dada por la misma lógica de lo político,[11] y concluye argumentando que dicha relación se establece de modo análogo en el pensamiento político y en el teológico (1984a: 60-61). Así, si al principio del apartado parece ser posible pensar políticamente partiendo de la imparcialidad con respecto a la cuestión de la naturaleza humana y de la indiferencia con respecto a la teología, el argumento de Schmitt se desplaza hacia la afirmación de la necesaria correlación entre maldad humana y pensamiento político genuino[12] y hacia la postulación de la conexión "metodológica" entre los presupuestos de la teología y la política.[13] Dotados de estos elementos volvamos finalmente al cuarto capítulo de *Teología política*.

[11] "[P]uesto que la esfera de lo político está determinada, en última instancia, por la posibilidad real de un enemigo, las concepciones y las teorías políticas no pueden fácilmente tener como punto de partida un 'optimismo' antropológico. De otro modo eliminarían, junto con la posibilidad del enemigo, también toda consecuencia específicamente política" (Schmitt, 1984a: 60).

[12] "Por ello sigue siendo válida la comprobación sorprendente, y para muchos seguramente inquietante, de que *todas las teorías políticas en sentido estricto* suponen al hombre como «malo», o sea que lo consideran como un ser extremadamente problemático, más bien «peligroso» y dinámico. Esto es fácil de probar a través de cualquier pensador político propiamente dicho" (Schmitt, 1984a: 57. La cursiva es propia).

[13] Un problema ulterior, que emerge del apartado 7 de *El concepto de lo político*, refiere a la pregunta por el estatuto teórico que adquiere la cuestión de la maldad humana en el pensamiento schmittiano. Entiendo que esta cuestión no es respondida *directamente* por Schmitt y tratar de contestarla excedería los límites de mi argumentación. Me interesa igualmente señalar que cualquier intento por abordarla debe seguir el camino sugerido por Leo Strauss en su reseña de 1932 a *El concepto de lo político*. Strauss interroga allí la distancia entre el modo en el que Schmitt concibe el problema de la maldad humana y la manera en la que esta es pensada por los pensadores de la primera modernidad. Estos, afirma Strauss, entendían a la maldad como maldad inocente debido a que negaban el pecado. Y negaban el pecado porque no reconocían ninguna obligación de los individuos anterior a su pertenencia a alguna comunidad particular. Ahora bien, Schmitt, afirma Strauss, en la medida en que se propone realizar una crítica radical al liberalismo –y por tanto, una crítica al individualismo liberal que entiende que el dere-

Como hemos señalado, la cuestión antropológica surge allí en relación a la contraposición entre las teorías autoritarias y las teorías anarquistas. Mientras que las primeras, partiendo de la premisa de la maldad humana, afirman la necesidad de gobierno, las segundas, partiendo de la premisa contraria, declaran su carácter superfluo.

> [S]i De Maistre dice que todo gobierno es necesariamente absoluto, un anarquista afirma literalmente lo mismo, pero con esta diferencia: que su axioma de que el hombre es bueno y el gobierno corrupto le lleva a la conclusión práctica opuesta de que siendo todo gobierno una dictadura debe ser combatido. Pretender que se adopte una decisión cualquiera es malo para un anarquista, porque lo que es justo por sí solo fluye cuando la inmanencia de la vida no se perturba con tales pretensiones (Schmitt, 2009a: 58).

Ahora bien, a la luz del desplazamiento que describíamos en el análisis de *El concepto de lo político* es evidente que para Schmitt esta contraposición no puede ser leída como equivalencia. Si todo pensamiento político genuino descansa en la premisa de la maldad humana, la contraposición entre las teorías anarquistas y las autoritarias no puede significar para Schmitt la descripción neutral de los diferentes modos de

cho es anterior a cualquier obligación–, "debe renunciar a la idea de que el hombre es malo como lo es el animal, y por tanto, inocente, y regresar a una concepción de la maldad humana como perversidad moral" (Strauss, 2008: 157). En la misma línea, Meier afirma que Schmitt se cuida de disimular esta diferencia –contentándose con reconocer que el hombre es considerado por las "teorías políticas genuinas" como un ser "peligroso", "amante del riesgo", "dinámico"– debido a varias razones: "[p]or un lado, solo así puede mostrar que todas las teorías realmente políticas se hallan en *concordancia* con la verdad del pecado original, sin perjuicio de la cuestión de si los respectivos teóricos aceptan ese dogma. Pero de esta manera y solo de esa manera puede Schmitt mantener en pie la relación fundante (que él concibe en términos «ontológicos y existenciales») entre teología y política. Por otro lado, puede delimitar de manera efectiva su «modo de pensar» la «teología moral», dejando en claro que la teología política que él defiende ciertamente no tiene en mente una «moral simplemente normativa». Finalmente, el discurso sumario del hombre «malo» borra lo suficiente las diferencias entre la propia posición antropológica de Schmitt y otras posiciones antropológicas fundamentadas de modo completamente distinto, como para «hacer *casi* desaparecer» el sentido específico de la profesión de fe antropológica de Schmitt y no dejarla tan expuesta a la crítica política ni a la crítica teórica" (Meier, 2008: 88-89). Como contrapunto de este tipo de interpretaciones, aclaremos que las preguntas relativas al estatuto de la maldad son contestadas por quienes interpretan a Schmitt en la clave que hemos denominado "genealógica" como ficción teórica o hipótesis de trabajo. En este sentido, Nicoletti sostiene que considerar la maldad como una hipótesis y no como un conocimiento cierto y definitivo es coherente con el enfoque epistemológico schmittiano, orientado hacia el pragmatismo: puesto que la naturaleza humana en su esencia es incognoscible, es preciso actuar como si el hombre fuese malo. Se trata, sostiene Nicoletti, de una *ficción*, consciente, de uso práctico (1990: 123-124, n. 17).

comprender la política. Por el contrario, pareciera ser que –siguiendo las premisas del mismo Schmitt– solo una de estas teorías puede ser verdadera, acorde a la naturaleza de lo político, mientras que la otra no parece poder serlo.

Esta es, entendemos, la clave para interpretar el sentido del cuarto capítulo de *Teología política* y con éste, el significado último que tiene la teología política en la obra de Schmitt. Si al finalizar el tercer capítulo el pensador alemán parecía sugerir que la dictadura era la única conclusión posible para quienes, como Donoso, se hubieran dado cuenta que la legitimidad tradicional ya no existía más, quedando en suspenso la respuesta a la pregunta acerca de las razones que lo conducían a afirmar dicha necesidad, la conclusión a la que arriba al final del cuarto capítulo tiene una pretensión de universalidad mucho mayor.

Schmitt argumenta allí que la dictadura es la conclusión necesaria tanto para quienes afirman la necesidad de gobierno como para aquellos que *creen* negarla. Sostiene que Bakunin –"el anarquista más grande del siglo XIX"– se ve obligado, en función de su oposición existencial, a "*decidirse* resueltamente contra de la decisión", convirtiéndose, en el ámbito teórico, en un "teólogo de la antiteología" y en el práctico, "en el dictador de una antidictadura" (2009a: 58. La cursiva es propia). Así, en la misma página en la que señala que la nota distintiva del pensamiento anarquista consiste en considerar que lo justo emerge por sí solo, que la decisión es superflua, añade que ni siquiera Bakunin pudo mantenerse al margen de la necesidad de adoptar una decisión. De este modo, la supuesta igualdad o equivalencia, la pluralidad de opciones con respecto al fundamento de lo político, es reducida a unidad: incluso el más radical negador de la trascendencia no puede renunciar a ella, al menos en la forma de su inversión absoluta; incluso él debe recurrir, teóricamente, a la teología y, prácticamente, a la dictadura.

* * *

Al iniciar nuestro recorrido nos propusimos interrogar si la teología política schmittiana debía ser considerada como una herramienta hermenéutica que señala la distancia de la modernidad con respecto a la tradición; o si, por el contrario, revelaba algo más esencial, la existencia de un modo de estructuración de la realidad que persiste más allá de las transformaciones advenidas en la modernidad.

Como observamos a lo largo de nuestra indagación, Schmitt reconoce en el pasaje de la tradición a la época moderna un punto de inflexión ineluctable. La ruptura con la trascendencia, la imposibilidad de recurrir a la figura de Dios como fundamento último del orden, es para él un dato duro de la realidad que tiene que ser tenido en cuenta por el teórico de la política. Pero como tuvimos ocasión de corroborar, este reconocimiento no lo lleva a sostener el estatus problemático del fundamento del orden político ni a afirmar tampoco su pluralización.

Si en un primer momento parece posible pensar que la teología política se limita a describir los distintos modos de articulación entre imágenes metafísicas y formas de organización política, propios de la modernidad, el lector de *Teología política* es conducido a través de ligeros desplazamientos a reconocer que solo existe una manera legítima de entender esa relación, aquella que reconoce la necesidad del gobierno absoluto y, por tanto, la afirmación de la soberanía; a la vez, si en un principio la maldad o la bondad parecen señalar alternativas igualmente válidas para discriminar entre teorías políticas contrapuestas, el lector es conducido a entender que aquellas doctrinas que afirman la bondad natural no son, propiamente hablando, teorías políticas. Solamente siguiendo estos desplazamientos resulta posible explicar las razones que llevan a Schmitt a sostener tanto que la dictadura es la única conclusión posible una vez que la legitimidad tradicional ha desaparecido del mundo, como que toda posición política, incluso aquella que pretende negar la existencia de Dios y la necesidad del orden de modo radical, se puede explicar como simple inversión de una comprensión política particular, que aparece como más adecuada a la estructura de lo real.

De esta manera, la postulación por parte de Schmitt de la primacía de un modelo de articulación de lo político, asentada en la afirmación de la maldad humana como el *arcanum* profundo de toda teoría y práctica política verdadera, no parece dar lugar a una concepción contingente del orden. Por el contrario, parece denotar la condición heterónoma de lo político, su dependencia de un principio incontrovertible, anclado en la tradición teológico política. Por tanto, en la medida en que Schmitt sigue pensando el problema del mal y la necesidad de gobierno bajo esta matriz, su recuperación por parte de un pensamiento que se pretende heredero de la ruptura del hilo de la tradición y del fin de la metafísica es, cuanto menos, controvertida.

Dejaremos por el momento de lado las consecuencias que estas conclusiones tienen para los interrogantes que hemos planteado (ya volveremos sobre ellas en las consideraciones finales de la primera parte). Por lo pronto, en los capítulos que siguen orientaremos nuestra mirada hacia el modo en el que Schmitt entiende que la modernidad confrontó el problema del origen y la legitimidad de la ley y del poder, a través del Estado –como la forma política característica de esta época– y de la soberanía y el poder constituyente –como las energías capaces de fundar el orden político bajo estas condiciones. Como tendremos ocasión de corroborar, en sus reflexiones sobre estas cuestiones reaparece siempre una tensión ineludible, entre la dimensión creativa de la acción política –la falta de fundamentos firmes sobre los que establecerla– y la afirmación de la necesidad de gobierno, que parece existir independientemente de los acontecimientos políticos modernos, que parece asentarse sobre el "hecho" de que los hombres se encuentran siempre dispuestos a recrear las condiciones del caos y la guerra civil.

II.
El Estado como forma política
La oposición entre orden político y guerra civil

El concepto de Estado sufrió varias transformaciones a lo largo de la obra de Schmitt. Entre los extremos de un concepto general y abstracto válido para cualquier organización política en cualquier contexto histórico, y un concepto concreto e históricamente determinado, podemos encontrar una serie de tipologías y clasificaciones que en parte se superponen y en parte se contraponen entre sí (Portinaro, 1982: 138 y Kervégan, 2007b: 81). No obstante, a medida que avanza en su interpretación del problema, Schmitt desarrolla de un modo acabado la comprensión de que el Estado como forma política corresponde a una situación histórica determinada: la época del *Ius publicum europaeum*.

Esta comprensión del carácter histórico del Estado fue asumida por Schmitt, de modo definitivo, luego de los estudios realizados por Otto Brunner (1983) sobre historia constitucional, publicados originalmente en 1935.[14] Luego de la década del treinta Schmitt pasó a conside-

[14] Otto Brunner, Reinhart Koselleck y Werner Conze (1972-1987) fueron los encargados de la edición del *Lexikon* de los conceptos fundamentales del vocabulario político

rar como evidente la idea según la cual el Estado no debía entenderse como un concepto universal sino que refería específicamente a la forma política que emergió entre los siglos XVI y XVII como resultado de las condiciones y los impulsos específicos de la historia moderna europea (Böckenforde, 1991: 26).

Las guerras civiles de religión marcan el comienzo de dicha época: señalan a la vez el origen y el principio de una dinámica que va a regir la lógica sobre la que se erige el Estado. La política moderna, para Schmitt, se estructura desde entonces a través de la oposición entre guerra civil y Estado. O bien existe el Estado como unidad política; o bien, para decirlo en términos propios de la tradición contractualista, hay estado de naturaleza, una situación caracterizada por el conflicto, la división, el desorden y la guerra. En este sentido, el pensador alemán parece estructurar su pensamiento a partir de una oposición binaria que lo acerca a las alternativas propuestas por los iusnaturalistas.[15] Como sostiene Kervégan:

> [p]ara Schmitt, todo pensamiento se confronta en última instancia con una alternativa insuperable […]: o bien el Estado le impone su orden y su racionalidad a una sociedad civil avocada a la pluralidad, a la competencia, al desorden, o bien, como en el caso de la democracia liberal contemporánea, el pluralismo social vacía de sentido la institución política y la retrotrae a su otro, el estado de naturaleza (2007b: 256).

Ahora bien, a la luz de los argumentos desarrollados en el capítulo anterior, podemos anticipar que las reflexiones de Schmitt en torno a la forma política moderna se encuentran también ordenadas a partir de una intuición que, si bien emerge como resultado de su análisis sobre el origen del Estado, supone un fundamento que no es simplemente histórico sino estructural: el orden se constituye en contra de un conflicto siempre posible, siempre amenazante, que puede emerger de diversas fuentes, pero que se presenta como el horizonte ineludible de lo político. Desde este punto de vista, el Estado aparece como la forma específicamente moderna de enfrentar este horizonte ineludible: se instituye

alemán, cuya aproximación metodológica (la historia conceptual) es inconfundiblemente schmittiana. Con respecto a la historia conceptual y su vínculo con la filosofía política, véase Duso (1998) y Chignola (2002 y 2003).

[15] Cabe aclarar que la descripción del estado de naturaleza varía considerablemente de Hobbes a Rousseau. La definición de esta situación como inherentemente conflictiva es de inspiración hobbesiana.

como el canal de neutralización del conflicto, y garantiza –al interior de un espacio delimitado– la paz, la seguridad y el orden (Schmitt, 2002: 25).

a. Las causas de la guerra: la lucha por lo justo y el "humano deseo de tener razón"

Tal como es restituido por Schmitt, el Estado nace como un producto histórico de la sociedad europea durante el período de las guerras civiles religiosas y como respuesta específica a una lógica que tendía a hacer de la hostilidad el presupuesto ineludible de la existencia política. Emerge –desde el punto de vista jurídico– como una instancia superior de neutralización del conflicto fratricida entre las partes y los partidos de las sectas religiosas. El acontecimiento histórico que se presenta como decisivo para la constitución de este nuevo orden político secular es la neutralización de las guerras civiles religiosas –y la consiguiente disputa por la *verdadera* interpretación de la palabra revelada:

> [l]a representación del Estado como una magnitud neutra, capaz en cuanto tal de una decisión imparcial frente a todas las tensiones y discordias en el interior del Estado, tiene su origen histórico en el hecho de que el Estado del continente europeo impuso en los siglos XVI y XVII la paz pública, la seguridad y el orden contra partidos de la guerra civil confesional, sin querer decidir sobre la verdad religiosa en los puntos conflictivos de semejante guerra civil. Por esta obra histórica, el Estado se convirtió en un reino de la razón objetiva (Hegel) o, como decía Thomas Hobbes, en un *imperium rationis* (Schmitt, 2003: 58).

Su obra fue realizada de un modo triple: en primer lugar, la nueva unidad política centralizó la administración y la justicia, eliminando las competencias de los diferentes organismos estamentales y feudales; en segundo lugar, superó la guerra civil europea entre las iglesias y los partidos religiosos y neutralizó la disputa intraestatal entre las sectas religiosas mediante la constitución de una unidad política centralizada. Por último, se constituyó como territorio cerrado enfrentado con otras estructuras territoriales de organización política similar (Schmitt, 2002: 108-109).

El Estado se convirtió de este modo en el vehículo de la secularización: su efecto primordial consistió en limitar de un modo específico la dinámica de la guerra, garantizando la paz al interior de un espacio territorialmente delimitado y expulsando hacia afuera la violencia; a par-

tir de entonces, la guerra es esencialmente guerra interestatal (Schmitt, 2002: 106).

Ahora bien, ¿cómo es caracterizada la situación histórica a la que viene a dar respuesta esta nueva forma política? Tal como es restituida por Schmitt, la *Respublica Christiana*, la forma de organización política que estructuraba el espacio europeo hasta su entrada en crisis en la temprana modernidad, adquiría su legitimidad y su estabilidad gracias a una referencia inequívoca a la trascendencia. El monopolio que ejercía el papa en tanto que única persona autorizada para traducir la ley trascendente en legislación positiva, hacía de la *veritas cristiana* la fuente incuestionable del orden y de la paz. Luego de la reforma protestante, este escenario se transforma de modo radical; a partir de entonces la existencia de una interpretación única se vuelve problemática y la lucha por el sentido de la palabra divina se convierte en fuente privilegiada de la guerra.

Destituido el papa, los partidos de la guerra confesional pretenden erigirse cada uno de ellos en los únicos intérpretes legítimos de la ley. En este contexto, la apelación a la verdad de cada una de las partes no se traduce ya en paz: cada quien reclama la verdad para sí pero es, simultáneamente, incapaz de imponérsela (en términos de mandato irrevocable) al adversario. La desaparición de la verdad como fuente incontrovertible de la legitimidad no condujo –al menos en un primer momento– a la tolerancia de la pluralidad: en la medida en que la instancia trascendente no era ya inequívocamente una, apelar a ella no tenía como resultado la paz y el orden sino la radicalización de la dinámica de la guerra. Entonces, afirma Schmitt, se hizo evidente que el humano deseo de tener razón no producía paz y armonía sino que era causa de guerra y conflicto.

¿Qué significado tiene para Schmitt esta revelación? ¿Cómo ha de interpretarse el hecho de que, más allá de las intenciones, la reivindicación de cada facción de estar del lado de la justicia y de la verdad no genera paz sino que atiza el conflicto? Nacido del humano deseo de tener razón, la emergencia del conflicto parece haberse liberado de las ataduras y los límites que le imponía la fuente trascendente. En diversas partes de la obra de Schmitt podemos hallar referencias que indican que las causas de la violencia y de la disolución de la unidad política hun-

den sus razones en esta dinámica vinculada al "humano deseo de tener razón". Así, por ejemplo, en "Ex Captivitate Salus" sostiene:

> [d]e una manera más peligrosa que en cualquier otro tipo de guerra, [en la guerra civil] cada bando se ve forzado a suponer implacablemente su propia razón y asimismo, de modo implacable, la falta de razón del adversario. Un bando hace valer un Derecho legal y el otro un Derecho natural. Aquél proporciona un derecho a la obediencia, y éste un derecho a la resistencia. La inserción de argumentaciones e instituciones de índole jurídica envenena la lucha (2010: 55).

En el mismo sentido, en *El concepto de lo político*, en referencia a Hobbes, destaca que:

> [...] su exacta comprensión de que precisamente la convicción, presente en las dos partes antagonistas, de ser los dueños de la razón y encarnar la parte buena, justa y verdadera, es la que provoca las hostilidades más violentas, hasta llegar por último directamente al bellum de todos contra todos, debe ser entendida no como parte de una fantasía medrosa y trastornada, y tampoco sólo como filosofía de una sociedad burguesa fundada sobre la libre "concurrencia" (Tönnies), sino como el presupuesto elemental de un sistema de pensamiento específicamente político (1984a: 61. Véase también 2004: 40).

Para Schmitt, por tanto, el Estado se construye contra esta reivindicación de verdad de cada una de las partes, contra este "humano deseo de tener razón". Su problema central consiste en establecer el modo en el que la autoridad puede ser instituida una vez que la *veritas cristiana* no funciona más como fuente última de legitimidad (Portinaro, 2003: 70).

En este contexto surge la corriente de pensamiento político que, desde Hobbes en adelante, se interesó por interrogar el origen del Estado disociándolo de todo principio moral universal. Hobbes, afirma Schmitt, desarrolla su obra tomando como punto de partida la crítica radical a la tradición clásica y teológica, la negación de ambas sobre la base de la constatación de que las ideas en torno al bien y a lo justo son plurales y que dicha pluralidad es causa de conflicto y de guerra recíproca. En este sentido, la teoría política moderna, al menos en la vertiente hobbesiana de la que Schmitt se pretende en cierto sentido heredero,[16] tiene como centro ordenador de sus argumentos el problema de la constitución del orden, no ya entendiéndolo como algo dado natural o divinamente, sino como aquello que debe ser creado artificialmente, eliminando el conflicto y haciendo realidad la posibilidad de la paz.

[16] Como veremos, Schmitt distingue dos corrientes teóricas que nacen como consecuencia de la desaparición de la *veritas cristiana* como fuente del orden. Véase *infra* p. 51-52.

Para Schmitt, por tanto, la época del *Ius publicum europaeum* va a estar caracterizada por esta doble determinación: por un lado, cualquier apelación a la verdad como fuente de la autoridad, en condiciones de pluralidad de ideas de bien y de justicia, es causa de guerra y desorden; por el otro, como resultado de esta comprensión del carácter plural e inequívocamente conflictivo de las disputas en torno al fundamento de la legitimidad de la ley, la autoridad estatal debe constituirse, artificialmente, en contra de las reivindicaciones particulares de verdad. En contra de la verdad, el Estado debe construir la autoridad. En las condiciones políticas de la modernidad, no hay acuerdo en torno a lo justo y al bien; y como no hay acuerdo en torno a lo justo, querer actualizarlo produce la guerra de todos contra todos. La clausura de esta disputa es por tanto la condición de posibilidad del orden político. La existencia del Estado, tal como la entiende Schmitt, refiere en última instancia a la necesidad de sacrificar la lucha por lo justo en pos de la paz.

Como veremos a lo largo del libro, Arendt y Lefort también reconocen que, en la modernidad, las nociones del bien y de la justicia ya no pueden referir a un polo incondicionado, sea este natural o teológico. Pero a diferencia de Schmitt, que entiende que de esta imposibilidad se deriva, *inmediatamente*, la guerra de todos contra todos, ellos encuentran en esta indeterminación las fuentes de una efervescencia política indisociable de la entrada en escena de la libertad en la esfera pública. El conflicto y la diferencia no son interpretados por Lefort y Arendt como las causas de disolución del orden político; por el contrario, son los elementos que le otorgan su mayor vitalidad. En última instancia, esta divergencia hunde sus raíces en el modo en el que se sitúan frente a la desaparición de la legitimidad tradicional y a las dificultades que cada uno ve emerger a partir de ese acontecimiento. Schmitt considera que el problema que surge como consecuencia de la ruptura con la tradición consiste precisamente en descubrir un modo de garantizar la paz y asegurar la ley que no necesite de la trascendencia para neutralizar el conflicto. ¿Dónde se asienta la legitimidad de la ley si su origen no puede anclarse en la *veritas cristiana*, si ya no puede haber acuerdo acerca de los fines últimos de la sociedad?

b. ¿Dónde asentar la ley?

Según la interpretación de Schmitt, por tanto, la dinámica de apelación a una instancia normativa, a principios universales, en condiciones en que no existe la posibilidad de referir esa dimensión a una fuente trascendente no es causa de paz sino de guerra. La neutralización de este conflicto es el paso decisivo, la ruptura, que señala el pasaje de la *veritas cristiana* a la *auctoritas moderna*.

En la forma tradicional de entender el fundamento de la ley, la autoridad refería a una fuente externa, se encontraba anclada en la verdad de la palabra revelada (Schmitt: 2011a: 23-24). Pero como observamos, este modo de sostener la autoridad se volvió problemático como consecuencia de la disolución del *universum* religioso y político del cristianismo medieval. Si hasta entonces la decisión política era necesaria simplemente para reestablecer un orden que era considerado a la vez como natural y divino, a partir de allí, se precisará de la decisión soberana para fundar el orden ex-nihilo, partiendo de una realidad que se presenta en sí misma como desordenada. En este sentido, Schmitt sostiene que para Hobbes:

> [e]l soberano no es «Defensor Pacis» de una paz referida en último término a Dios; es creador de una paz puramente terrena «Creator Pacis». La fundamentación sigue, pues, el camino opuesto al que usualmente seguían las demostraciones del derecho «divino». Como el poder del Estado es omnipotente, tiene carácter divino. Pero su omnipotencia es de origen muy distinto, es obra humana, y nace por virtud de un «contrato» que celebran los hombres. El elemento decisivo de la construcción lógica estriba en que este contrato no afecta, como en las representaciones medievales, a una comunidad creada por Dios y a un orden natural preexistente, sino que el Estado, como orden y comunidad, es el resultado de la razón y del genio creador humano y nace por medio de un contrato (2004: 27).

En la interpretación schmittiana, Hobbes desplaza a la verdad religiosa como fuente de legitimidad de la ley para poner en su lugar la decisión del soberano. Habiendo descubierto en la apelación a la verdad la causa de la guerra civil y en la neutralización de dicha verdad la condición de posibilidad de la paz, el pensador inglés habría entendido que la única solución a la lucha encarnizada de los teólogos y los partidos religiosos consistía en eliminar las disputas confesionales en torno a la verdad pacificando así el espacio político.

La máxima hobbesiana que Schmitt gusta de citar –*Sed auctoritas, non veritas, facit legem*–, señala el punto de coincidencia entre autoridad

y poder, de tal manera que a partir de Hobbes ya no es posible distinguir entre *summa auctoritas* y *summa potestas*. *Auctoritas non veritas* significa –para Hobbes y desde entonces– que la verdad religiosa debe ser transformada en opinión privada, conteniendo así las causas de la discordia y estableciendo las condiciones de posibilidad de la paz.[17] De este modo, Hobbes da lugar a la emergencia de un nuevo tipo de pensamiento jurídico –el decisionismo– según el cual:

> [t]odo derecho, todas las normas y leyes, todas las interpretaciones de leyes, todas las órdenes son […] esencialmente decisiones del soberano, y el soberano no es un monarca legítimo o una instancia competente, sino que soberano es precisamente aquel que decide soberanamente. Derecho es ley y ley es el mandato decisivo para el conflicto jurídico: *Auctoritas, non veritas facit legem* [la autoridad, no la verdad, hace la ley]. En esa frase *auctoritas* no significa una autoridad de orden preestatal; también la antigua y aún corriente distinción (por ejemplo, en Bodino) entre *auctoritas* y *potestas* desaparece totalmente en la decisión soberana. Es *summa auctoritas y summa potestas* a la vez. Quien instaura la paz, la seguridad y el orden es soberano y tiene toda la autoridad (Schmitt, 1996: 29-30).

Como afirma Jorge Dotti:

> [e]l soberano hobbesiano no aparece determinado por ninguna condición previa más que su decisión pacificadora misma…Si *antes* hubiera algo distinto que la *nada*, si su legitimidad no residiera en su decisión política misma, su poder (simbiosis de *auctoritas* y *potestas*) no sería absoluto; y al no serlo, sería ineficaz (2002: 99).

Ahora bien, esta nueva manera de concebir la fuente de la ley es también la que, a través del desarrollo histórico de la modernidad, sienta las bases del positivismo jurídico y de la comprensión del Estado como una máquina neutral productora de leyes. En este sentido, Schmitt entiende que la "solución" moderna al problema del orden, que cristaliza en el Estado como aquel capaz de limitar la violencia al interior de un espacio determinado, no está exenta de ambigüedades.

[17] Schmitt entiende que este acontecimiento inaugura –a la vez que la posibilidad de la paz estatal– la dinámica de los derechos "liberales" del individuo: "[c]onsiderada desde un punto de vista histórico, la «privatización» empieza en el ámbito de los fundamentos, en la religión. El primer derecho individual en el sentido del orden social burgués fue la libertad religiosa; en la evolución histórica de aquel catálogo de derechos a la libertad –libertad de creencia y conciencia, libertad de asociación y asamblea, libertad de prensa y libertad de comercio e industria– la libertad religiosa constituye el origen y el principio" (Schmitt, 2011a: 35. Véase también 2011c: 219). Como veremos, para Lefort la dinámica de los derechos no comienza con la "privatización" de la religión en el siglo XVII sino que aparece en escena en el siglo XVIII, durante el transcurso de las revoluciones.

Si por un lado afirma que el Estado fue capaz de constituirse como la unidad política por excelencia de la modernidad, neutralizando los conflictos religiosos y políticos en torno a la *veritas cristiana*; por el otro, considera que la neutralización del problema de la verdad como fuente de la autoridad política constituye el primer momento de una dinámica que conducirá a identificar legalidad y legitimidad, dejando al Estado inerme frente a la emergencia de fuerzas sociales que vuelven nuevamente problemática la unidad política (Schmitt, 1984b; 2004: 32 y 37 y Koselleck, 2007).

Pero independientemente de esta cuestión –sobre la que volveremos en el capítulo siguiente– el problema que enfrentaba el Estado moderno en el origen de su desarrollo histórico era de otro tipo: no consistía en las dificultades de remitir la legitimidad de la ley positiva a una dimensión extra jurídica, sino en el hecho de que los individuos se mataban entre sí porque se apelaba a esa dimensión. La forma de reconducirlos a la paz inventada por Hobbes fue reducir al mínimo posible todo derecho de resistencia, esto es, toda apelación a un derecho por encima del derecho estatal.[18] Y esta imposibilidad de apelar de manera incontrastable a la verdad o a la justicia en la esfera de los asuntos humanos –combinada con la clausura del debate en torno a ellas– es para Schmitt la condición de posibilidad de la estatalidad moderna. La ley capaz de organizar el espacio común no remite, por tanto, a una instancia de justicia, de verdad o de racionalidad, sino que refiere esencialmente al mandato, depende de una voluntad política específica. Su legitimidad radica en su capacidad para garantizar la paz.

En este escenario, en un contexto caracterizado simultáneamente por la imposibilidad de remitir la ley a una instancia trascendente y por la necesidad de comprender que su fuente –para garantizar algún tipo de legitimidad – debe ser distinta de la pura positividad que la produce, Schmitt se pregunta acerca de las condiciones de su emergencia. Con el

[18] "Todas las demás nociones de verdad y de justicia quedan absorbidas en la decisión del mandato de la ley, y llevarlo al plano de la argumentación jurídica equivaldría a suscitar disputas y nueva inseguridad. La máquina del Estado funciona o no funciona. Si funciona, me garantiza mi propia seguridad y mi existencia física, a cambio de lo cual exige obediencia incondicional a las leyes que presiden su funcionamiento. Enfocar las cosas desde otro plano llevaría a un estado «preestatal» de inseguridad, en el cual ni la misma vida física estaría asegurada, ya que la invocación del derecho y de la verdad no produce la paz, sino que hace la guerra más encendida y sañuda" (Schmitt: 2004: 44).

objeto de responder a este interrogante, restituye la idea de que la ley adviene necesariamente como resultado de la voluntad, la única capaz de generar –en condiciones de ausencia de fundamentos teológicos y metafísicos, de la nada en sentido normativo– el orden jurídico, la unidad política. Pasemos por tanto a analizar quién es y cómo se constituye para Schmitt el sujeto capaz de fundar, a través de su voluntad, el orden político.[19]

III.
Fundación y legitimidad
El soberano como origen del derecho

El concepto de soberanía, originalmente forjado por los juristas que inauguraron el *Ius publicum europaeum*, señala para Schmitt el comienzo de la modernidad política. El poder absoluto de los príncipes soberanos se impone a lo largo de los siglos XVI y XVII como la respuesta pos tradicional a la descomposición del orden político y social feudal y a las guerras civiles religiosas. Desde entonces, la soberanía se encuentra vinculada al establecimiento de un poder absoluto e indiscutido, capaz de dirimir entre pretensiones de verdad irreconciliables.

En este sentido, tal y como lo plantea Schmitt, los juristas que forjaron el concepto no consideraban que el poder absoluto del soberano remitiera a la arbitrariedad; por el contrario, entendían que la soberanía se presentaba como respuesta a las pequeñas tiranías que pretendían imponer a los individuos particulares los partidos y las sectas religiosas. La diferencia entre el soberano y el déspota o el tirano era establecida, por tanto, a partir del hecho de que el primero era reconocido como aquel capaz de generar –mediante su decisión– la unidad política, de establecer la paz al interior de un espacio determinado.

Como veremos en la segunda parte del libro, Arendt entiende –contrariamente a Schmitt– que soberanía y tiranía coinciden. Pero como también tendremos ocasión de corroborar, esta coincidencia resulta evidente solo luego de subvertir el modo en el que el pensador alemán plantea la cuestión de la pluralidad y su vínculo con lo político. Ya ob-

[19] Como veremos en la segunda y en la tercera parte del libro, Arendt y Lefort entenderán de modo opuesto a Schmitt el lugar que ocupa la voluntad en relación a la fundación.

servamos que Schmitt considera que la coexistencia de diversas concepciones en torno a lo bueno y a lo justo en una misma unidad política, provoca guerra y desorden. En estas condiciones, el problema político fundamental consiste en hallar una fuente que sea capaz de generar el orden y garantizar la paz, de brindar legitimidad a las leyes positivas, prescindiendo de la referencia inequívoca a la trascendencia.

Según observa Schmitt, la "solución" moderna de este problema tuvo su primera formulación en las teorías que postulaban la existencia del derecho natural. Pero tal como él la entiende, la tradición del derecho natural moderno no es homogénea sino que se descompone en dos tendencias que parecen ofrecer alternativas antagónicas al problema del origen y la legitimidad de la ley: la primera de ellas, a la que denomina "derecho natural de justicia", postula la existencia de una dimensión normativa, independiente del Estado, a partir de la cual es posible –incluso en condiciones en las que la referencia a la trascendencia está cortada– establecer criterios universales que permitan juzgar las leyes positivas. La segunda, denominada "derecho natural científico" (de la cual Hobbes es su primer representante teórico), sostiene que antes del Estado y por fuera de él no hay ningún principio al que apelar: el Estado encuentra su justificación precisamente en el hecho de que es el creador del derecho (Schmitt, 1999: 52-53).[20]

Mientras que la primera tendencia considera la ley en términos normativos (la ley no es resultado de la voluntad de uno o de muchos hombres, sino que expresa un principio general-racional), la segunda entiende que la ley es, esencialmente, mandato, "*voluntas, no ratio*" (Schmitt, 2011c: 198).[21] En el mismo momento en el que se busca dar

[20] Señalemos aquí que la interpretación schmittiana de Hobbes tampoco está exenta de ambigüedades: para Schmitt está claro que no es sencillo desestimar en Hobbes –aunque sea en términos lógicos– la prioridad del individuo sobre el Estado como fuente absoluta del derecho positivo; esto es, no es evidente que en la tradición iniciada por Hobbes no sea posible apelar a un elemento extra estatal para interrogar críticamente el derecho positivo, aunque este elemento no sea una norma sino el "derecho" del individuo. En este sentido, cada vez que interpreta a Hobbes, Schmitt se esfuerza por tratar de limitar, eliminar o atrofiar el elemento individualista de su teoría, priorizando el elemento estatalista. Como ejemplo de esta actitud, véase Schmitt (2004: 27-28).

[21] Poco después añade que el contraste más acusado con el concepto normativista de ley lo ofrecen los representantes del pensamiento absolutista y entre ellos, en particular Hobbes: para él, "[l]a Ley es voluntad y mandato es su sabio consejo; no vale en virtud de cualidades morales y lógicas, sino precisamente como mandato" (2011c: 199).

una respuesta pos tradicional al problema de la legitimidad de la ley (al calor de las guerras civiles religiosas) aparecen dos orientaciones opuestas en el pensamiento jurídico y jurídico político: una de ellas pretende restituir, ahora de modo secular, una alteridad normativa del derecho con respecto a la voluntad del soberano. La otra, por el contrario, sostiene que el derecho tiene su origen en el mandato de este nuevo sujeto político. Como veremos, estas corrientes son luego formalizadas por Schmitt a través de la contraposición entre normativismo y decisionismo (Kervegan, 2007b: 38).

Ahora bien, si una primera lectura podría llevar a entender que el problema del origen y la legitimidad de la ley se resuelve simplemente desestimando una de estas dos tendencias –eliminar, dada la naturaleza controvertida de los universales resultado de la Reforma, la tradición normativista priorizando la científica– para Schmitt la situación es más compleja: la supresión de la posibilidad de apelar a una idea de justicia extra estatal como fuente del derecho –neutralización que fue condición de posibilidad de la existencia misma del poder soberano– es también la que –a lo largo de su despliegue histórico moderno– termina derivando en el positivismo jurídico. Esta tercera corriente jurídico-política, hegemónica hacia finales del siglo XIX y principios del XX, plantea que el único criterio que permite juzgar la validez de la ley está dado por el mero procedimiento que la establece, anulando la dimensión de la legitimidad y dejando sin respuesta la pregunta acerca del fundamento del orden político (Schmitt, 2004: 59-63).

En este sentido, el esfuerzo teórico de Schmitt se orienta a tratar de repensar la manera en la que el concepto de soberanía puede ofrecer –al final del ciclo que se inaugura con Hobbes– elementos para liberarse, simultáneamente, de los problemas que emergen como resultado tanto de la afirmación de una instancia normativa extra jurídica como fuente del derecho, como de la negación de cualquier alteridad entre la ley positiva y la dimensión de la legitimidad.

a. La crítica al positivismo y al normativismo como fuentes del derecho

El positivismo jurídico, afirma Schmitt, es el resultado de la desaparición de los presupuestos éticos o metafísicos tradicionales como fuentes de legitimación del derecho. Su aportación esencial a la teoría

jurídica consiste en haber establecido la equivalencia entre el Derecho y la ley positiva.

Según sugiere, para echar luz acerca del sentido que tiene esta identificación es preciso interpretarla a partir del papel que ha jugado en el escenario histórico y político del siglo XIX. En el contexto de la lucha que llevó adelante la emergente burguesía liberal en contra de la legitimidad monárquica, los positivistas pretendieron convertir un tipo particular de organización política (el parlamentarismo) en el único dispositivo institucional capaz de crear legítimamente el derecho. Solo entonces, la ley positiva se identificó con el derecho, elevándose la figura del legislador y, sobre todo, el procedimiento empleado para legislar, al lugar de único criterio válido para juzgar la legitimidad de las leyes (Schmitt, 2006: 17-19).

En este sentido, Schmitt entiende que el positivismo jurídico en sí mismo no expresa un tipo de pensamiento jurídico particular sino una combinación, confusa y contradictoria, de las dos tendencias jurídicas que recién presentábamos: el decisionismo y el normativismo. Al igual que el decisionismo, el positivismo reconoce como única fuente del derecho la decisión del legislador; pero, como el normativismo, entiende que en cuanto la decisión adquiere forma legal, debe ser interpretada como una norma incondicionada (Schmitt, 1996 y Kervégan, 2007b: 31-33).

Ahora bien, esta corriente jurídica tiene para Schmitt dos problemas fundamentales. En primer lugar, no puede confrontar satisfactoriamente la pregunta por el origen no legal de la ley: considera siempre que el comienzo es ilegítimo porque entiende que pertenece al ámbito de la fuerza y no del derecho. En segundo lugar, afirma que toda ley producto de un procedimiento reglado es legítima; suprime, por tanto, la distancia entre legalidad y legitimidad, convirtiendo a la legitimidad en una palabra vacía. En definitiva, los juristas positivistas:

> [p]refieren rechazar, por no considerarla jurídica, la cuestión de los actos que constituyen una ordenación […]. Sin embargo, el interrogante ulterior acerca del origen de esta Constitución o acerca de la creación del Estado lo contestan señalando que consideran ambas cosas, el establecimiento de una Constitución y la creación de un Estado, como un mero hecho, un *factum* (Schmitt, 2002: 49).

Frente al positivismo jurídico, Schmitt pretende demostrar que el problema del origen del derecho (y con él, el de la fundación del Estado) es todavía analizable desde un punto de vista jurídico, esto es,

que no debe ser reducido a una pura arbitrariedad sin sentido. Intenta reestablecer, de un modo particular, la dimensión de la legitimidad del orden político: derecho significa para Schmitt algo más que fuerza de hecho.

Pero como nos es dado sospechar, la crítica al positivismo no lleva a Schmitt a apelar a principios generales, a normas universales que ofrezcan un punto de apoyo incuestionable para las leyes positivas. A la vez que impugna al positivismo, entiende que la justificación normativista del origen y de la legitimidad del derecho es también insatisfactoria: como señalamos en el capítulo anterior, considera que en la modernidad no es posible encontrar en una norma la fuente incontrovertible del derecho ya que no hay acuerdo en torno a los universales. El normativismo, afirma Schmitt, prefiere ignorar que la norma no puede producir por sí misma las condiciones de su realización, eludiendo así el problema del origen no normativo del orden jurídico.

En este contexto debe ser interpretada la indagación de Schmitt en torno al concepto de soberanía y al lugar que ocupa en relación al problema de la fundación del orden político: la cuestión de la soberanía da a ver que el origen del derecho no puede ser reducido a la simple imposición de la fuerza (como afirma el positivismo) ni puede entenderse como el resultado de una norma que se vale por sí misma (como plantea el normativismo). Expresa la respuesta moderna a la ausencia de fundamentos normativos incontrastables, y a la vez, la negación a aceptar la primacía del poder fáctico sobre el derecho.

La cuestión de la soberanía remite, por tanto, al cruce entre la dimensión fáctica y la normativa, el punto a partir del cual un poder político concreto tiene capacidad de generar un orden jurídico legítimo (Portinaro, 1982: 83). En este sentido, expresa –según Schmitt– el modo en el que la modernidad confronta con el problema de la fundación. ¿Cómo logra el soberano establecer el orden jurídico en ausencia de una norma incontrovertible sobre la que asentarlo?

b. Norma y decisión

Frente a las dificultades del normativismo y el positivismo para dar cuenta satisfactoriamente del problema del origen y del fundamento de la ley en las condiciones políticas de la modernidad, Schmitt plantea la necesidad de pensarlo de modo diferente, a través del análisis de la

dialéctica entre decisión y norma, entre la soberanía –definida como decisión sobre el estado de excepción– y el orden jurídico. Soberano, afirma al comienzo de *Teología política*, "es quien decide sobre el estado de excepción" (2009a: 13). Solamente esta definición, añade a continuación, es justa con el concepto de soberanía. ¿Cómo confronta Schmitt, a partir de esta definición, el problema de la fundación del orden?

Antes de avanzar en la respuesta a esta pregunta, aclaremos que con esta definición del soberano Schmitt no pretende afirmar que el orden normativo nace de una dimensión fáctica: a la vez que indaga en el origen no normativo de la norma, Schmitt sostiene que la fundación del orden no es reducible a la pura manifestación de la fuerza. Su objetivo, por tanto, consiste en establecer el carácter plenamente jurídico del estado de excepción –que se identifica con el momento de la fundación del orden político–[22] e investigar cuál es su significación para la teoría del derecho.[23]

En cierto modo, la problemática que Schmitt introduce aquí reproduce las paradojas de la fundación tal y como fueron presentadas por Rousseau en *El contrato social*. Como referíamos en la introducción, Rousseau sostiene que en la obra de la legislación, especialmente en el momento de la fundación de la ciudad, encontramos dos cosas que parecen incompatibles entre sí: "una empresa por encima de la fuerza

[22] Para Schmitt la noción de estado de excepción no indica cualquier situación extraordinaria, sino más bien el momento en el que la existencia del orden político está puesta en juego. En este sentido, afirma: "no toda facultad extraordinaria, ni una medida cualquiera de policía o un decreto de necesidad son ya, por sí, un estado excepcional. Hace falta que la facultad sea ilimitada en principio; se requiere la suspensión total del orden jurídico vigente. Cuando esto ocurre, es evidente que mientras el Estado subsiste, el derecho pasa a segundo término. Como quiera que el estado excepcional es siempre cosa distinta de la anarquía y del caos, en sentido jurídico siempre subsiste un orden, aunque este orden no sea jurídico. La existencia del Estado deja en este punto acreditada su superioridad sobre la validez de la norma jurídica. La decisión se libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta en sentido propio. Ante un caso excepcional, el Estado suspende el derecho por virtud del derecho a la propia conservación" (2009a: 17-18). Véase al respecto Weber (1992).

[23] Esta es, entendemos, la diferencia fundamental entre Schmitt y Kelsen. Mientras que Kelsen considera que el origen de la ley es un dato sociológico, y por tanto no debe ser objeto de indagación científica por parte de la ciencia jurídica, Schmitt entiende que tanto la situación normal como el origen deben ser objeto de indagación teórica.

humana"; y "para llevarla a cabo, una autoridad que no es nada" (1998: 65).[24]

El establecimiento de las leyes fundamentales expresa para Rousseau una paradoja de difícil resolución: el contenido de la actividad del legislador, del fundador, es el derecho, pero para crearlo carece de poder jurídico; el legislador aparece como una autoridad sin derecho, un poder ajurídico que, sin embargo, crea el derecho. Casi respondiendo literalmente al problema planteado por Rousseau, Schmitt afirma que el estado de excepción:

> [...] transparenta de la manera más luminosa *la esencia de la autoridad del Estado*. Vemos que en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, *la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho* (2009a: 18. La cursiva es propia).

A través de la definición de la soberanía como decisión sobre el estado de excepción, Schmitt pretende dar cuenta del modo en el que una autoridad que, desde el punto de vista normativo no tiene ninguna legitimidad, es capaz de crear derecho legítimamente. Reenvía, en definitiva, al modo en el que un poder político concreto, una "magnitud del ser" tiene capacidad para convertirse en deber ser, en norma: "[*l*]*a unión entre poder supremo fáctico y jurídico*", afirma Schmitt, "*es el problema cardinal del concepto de soberanía*" (2009a: 22). Y soberano es aquel que tiene capacidad de decidir sobre el estado de excepción.

Parece existir, por tanto, una prioridad ontológica de la decisión frente a la norma: la fundación del orden jurídico no encuentra su origen en un principio universal, sino que se inscribe en una situación concreta, se ancla en la decisión; la decisión nace –en términos normativos– de la nada:

> [c]onsiderado desde el punto de vista del contenido de la norma básica, es ese elemento constitutivo y específico de la decisión algo completamente nuevo y ajeno. *Normativamente considerada la decisión nace de la nada*. La fuerza jurídica de la decisión es harto distinta del resultado de su fundamentación (Schmitt, 2009a: 32).[25]

[24] Para un análisis de la figura del legislador en Rousseau puede consultarse Honig (2001: 18-25 y 2009).

[25] Esta afirmación, se encuentra también en *La dictadura*: allí Schmitt sostiene que en Hobbes se produce una transformación de la teoría del derecho natural, que conduce a formalizar de un modo radical la fuente del derecho: "la decisión que sirve de base a la ley, normativamente considerada, ha nacido de la nada" (1999: 54).

Esta afirmación, base del decisionismo tal como es restituido por Schmitt, constituye el núcleo de la definición de un concepto formal de autoridad –cuya primera elaboración encuentra en Hobbes– fundamental para echar luz sobre el problema que estamos planteando. En la formulación acuñada por Hobbes (*Auctoritas, non veritas facit legem*), la autoridad no remite ni a una fuente externa ni a un contenido específicamente racional interno a la norma, sino que parece referir exclusivamente a sí misma: *demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho*.

El caso de excepción revela así la esencia de la autoridad estatal, el hecho de que la autoridad política moderna no necesita derecho –no precisa apelar a una norma universal incontrovertible– para fundar el orden jurídico. En este sentido, el signo a partir del cual es posible reconocer al soberano está dado, precisamente, por su capacidad para nombrar la excepción. La soberanía supone entonces, en primer lugar y antes que nada, la interpretación hermenéutica de un sujeto político capaz de determinar si se está o no ante el caso extremo. Y el problema al que viene a dar respuesta está estrechamente vinculado a la pluralización de las fuentes del derecho, a la imposibilidad de que exista acuerdo último acerca de los fines de la sociedad.

En condiciones en las que el significado de las palabras (de aquellas que organizan el espacio político, tales como la justicia, el bien común, la seguridad o la paz) no está determinado de un modo absoluto por la conexión con la trascendencia, la actividad del soberano, su capacidad para transformar el "desorden natural" en orden jurídico y político, consiste en interpretar y decidir dirimiendo los conflictos. La decisión sobre la excepción supone, por tanto, la decisión acerca de qué constituye el orden y la paz, cuándo se ha quebrado, y qué es necesario hacer para reestablecerlos.

Pareciera ser, por tanto, que la actividad del soberano se manifiesta en gran medida en esta tarea de interpretación: quien tiene capacidad de decidir sobre el contenido de estos conceptos universales –que no tienen validez por sí mismos sino que son efectivos justamente en la medida en que son interpretados– es efectivamente el fundador del orden.[26] En este sentido, afirma Schmitt:

[26] Schmitt considera que "todos los conceptos, las expresiones y los términos políticos, poseen un sentido *polémico*; tienen presente una conflictualidad concreta, están ligados

> [...] cuando dentro de un Estado surgen antagonismos, cada uno de los partidos desea, naturalmente, el bien general, pues en eso consiste precisamente la *bellum omnium contra omnes*; pero la soberanía, y con ello el Estado mismo, consiste en decidir la contienda, o sea, en determinar con carácter definitivo qué son el orden y la seguridad pública, cuándo se han violado, etc.

Y añade a continuación:

> [...] todo orden descansa sobre una decisión, y también el concepto de orden jurídico, que irreflexivamente suele emplearse como cosa evidente, cobija en su seno el antagonismo de los dos elementos dispares de lo jurídico. También el orden jurídico, como todo orden, descansa en una decisión, no en una norma (2009a: 16).

No existe, por tanto, un soporte normativo capaz de definir cuándo se da el caso extremo, cuándo se está ante una situación excepcional, o cuándo se tiene el derecho de suspender la norma. Soberanía y excepción, vinculados a través de la decisión, son para Schmitt los contornos ambiguos que le permiten indagar sobre el "punto ciego" del orden jurídico, aquel que no puede resolverse remitiendo a una instancia superior, a una norma universal.

Ahora bien, la conexión entre norma y decisión (sobre el estado de excepción) no supone para Schmitt la desaparición de la primera en la segunda, sino más bien la investigación sobre el origen no normativo de la norma. Desde este punto de vista, el orden jurídico comprende a la vez a la norma y a la excepción: el objetivo de la decisión consiste en crear o recrear las condiciones en las que la norma pueda funcionar, en generar una situación de normalidad. El sentido último de la decisión viene dado por su finalidad jurídica: posibilitar el Estado de derecho. Schmitt no se propone negar el elemento normativo del derecho sino completarlo por medio de un componente autónomo: la decisión en tanto institución del orden (Kervégan 2007b: 37 y Dotti 1996: 132 y 136). De este modo, entiende que solo mediante el estudio del carácter a-normativo de la excepción puede abordarse la cuestión del origen de la unidad política.

a una situación concreta, cuya consecuencia extrema es el agrupamiento en la polaridad amigo-enemigo (que se manifiesta en la guerra y la revolución), y devienen abstracciones vacías y desfallecientes si esta situación deja de existir. Términos como estado, república, sociedad, clase, y otros: soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, estado neutral o total y otros, son incomprensibles si no se sabe quién en concreto será atacado, negado y enfrentado a través de esos mismos términos" (1984a: 27).

En su indagación en torno al concepto de soberanía, por tanto, Schmitt no trata de eliminar la norma en favor de la excepción sino que pretende elucidar las condiciones de su emergencia. Como sostiene Kalyvas, la figura del soberano no refiere en su obra –solamente– al conservador de un orden actualmente existente, sino que aparece como la del fundador (2000: 1535):[27] a través de su decisión, crea y garantiza la "situación normal", establece las condiciones en las cuales las normas pueden funcionar *normalmente*.[28]

El origen del orden jurídico, por tanto, está vinculado estrechamente a la existencia de un sujeto político capaz de crearlo: en la medida en que el orden no se genera espontáneamente, en la medida en que la ley no puede anclarse incontrovertiblemente ni en la naturaleza ni en la trascendencia, se precisa, entiende Schmitt, de una decisión capaz de crear el orden y dar sustento a la ley. Al principio normativo del deber ser (imposible de actualizar en una época pos teológica) Schmitt le contrapone el principio existencial de la voluntad; pero en la medida en que la voluntad podría también reducir la acción política de este sujeto decisor a simple manifestación arbitraria, es preciso –para poder convertirlo en fuente del derecho– interrogar quién es capaz de ocupar ese lugar en condiciones pos tradicionales. La nulidad normativa de la decisión no la reduce a ser pura arbitrariedad –o al menos ese es el intento teórico de Schmitt– sino que la ausencia de fundamentos normativos reenvía a la pregunta por el sujeto.

La pregunta por el *quién* –por el sujeto político– es fundamental para responder a los interrogantes de la fundación tal y como Schmitt pretende plantearlos. Si tal como afirma, *la unión entre poder supremo fáctico y jurídico es el problema cardinal del concepto de soberanía*, ¿cómo

[27] Véase también Galli (2001: 468). Para una lectura opuesta de la función del soberano al interior de la obra de Schmitt (que entiende que su función no se identifica con la fundación sino con la conservación de un orden ya existente) véase Cristi (1997 y 2008).

[28] "Toda norma general requiere que las relaciones vitales a las cuales ha de ser aplicada efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan configuración normal. La norma exige un medio homogéneo. Esta normalidad fáctica no es un simple «supuesto externo» que el jurista pueda ignorar; antes bien, es parte de su validez inmanente. No existe una sola norma que fuera aplicable a un caos. Es menester que el orden sea restablecido, si el orden jurídico ha de tener sentido. Es necesario de todo punto implantar una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal" (Schmitt, 2009a: 18. Véase también 1984a: 42).

es posible hacer de una acción contingente e histórica de un sujeto político concreto el origen de un sistema que ha de ser válido normativamente? ¿Cómo se constituye esta autoridad que sin derecho puede crear derecho gracias a su capacidad para nombrar la excepción? ¿Cómo es posible, en fin, transformar una "magnitud del ser" en una "magnitud del deber ser"?

La traducción jurídica de un poder cuya naturaleza pareciera ser exclusivamente fáctica fue tratada originalmente por Schmitt en *La dictadura* y desarrollada ampliamente en *Teoría de la constitución*. Mientras que en *Teología política* sitúa la discusión en el contexto de los debates de la jurisprudencia alemana de principios del siglo XX, en *La dictadura* y en *Teoría de la constitución* se propone abordar esta problemática a partir de los conceptos políticos surgidos en el transcurso de la Revolución francesa.

En *Teología política*, el acento está puesto en la definición formal de la soberanía como decisión sobre el estado de excepción. En *La dictadura* y en *Teoría de la constitución*, Schmitt aborda la pregunta por el sujeto político a partir de una noción que parece dar expresión concreta a este concepto formalizado de soberanía: la noción de *pouvoir constituant*. En el capítulo siguiente, analizaremos el modo en el que se sirve de este concepto para pensar los problemas relativos a la fundación y a la legitimidad del orden político moderno.

IV.
Fundación y legitimidad
Poder constituyente, representación e identidad

Como hemos observado en el capítulo anterior, el problema de la fundación es alumbrado en *Teología política* en relación a la cuestión de la soberanía y a la creación del orden jurídico a partir de la decisión soberana. En su confrontación con el positivismo reinante en la teoría jurídica alemana de principios del siglo XX, Schmitt se proponía restituir –al final del ciclo inaugurado por Hobbes– una dimensión de legitimidad extra positiva: la figura del soberano se presentaba entonces como la del fundador, la del sujeto político capaz de crear el derecho a partir de la nada normativa.

Como señalamos en el capítulo I, el análisis desarrollado en *Teología política* culmina en la afirmación según la cual la modernidad tiende hacia la desaparición del concepto de soberanía en la teoría y en la práctica política.[29] Ahora bien, si desplazamos nuestra mirada desde *Teología política* hacia los otros textos que recién referíamos, la dinámica política de la modernidad pareciera ser exactamente opuesta a la descripta allí:[30] tanto en *La dictadura* como en *Teoría de la constitución*, el despliegue de la historia moderna no parece conducir al ocultamiento de la energía política soberana; por el contrario, parece alumbrar el modo en el que, luego de las revoluciones, emerge un nuevo sujeto político capaz de convertirse en fuente absoluta y legítima del derecho positivo. En *Teoría de la constitución* Schmitt concede aquello que explícitamente había negado en *Teología política*: la democracia puede también, al igual que la monarquía absoluta, ser expresión del absolutismo inherente a la noción de soberanía; y, por tanto, puede constituirse como fuente de legitimidad política en la modernidad.

Como observamos en el capítulo II, Schmitt entiende que la desaparición de las fuentes tradicionales de legitimidad condenó al orden político moderno a una precariedad estructural, abierto a la siempre posible reaparición del conflicto y la discordia. El Estado –surgido de las guerras civiles religiosas, instituido como lo otro del desorden– es capaz de ordenar el espacio político gracias a que el poder que lo funda es absoluto; se rige por el principio según el cual el orden únicamente es posible mediante la negación de la pluralidad, la reducción de la multiplicidad a unidad. Como también indicamos, Schmitt parece considerar que este acontecimiento no refleja simplemente una contingencia histórica sino que revela la estructura misma de la realidad: la comunidad política solo puede surgir y adquirir cierta estabilidad a través de una decisión unívoca que reemplace a la disputa y a la discordia –la pluralidad conflictiva nacida del humano deseo de tener razón– por el orden y la paz. Por tanto, pareciera ser que desde su perspectiva cualquier negación del carácter absoluto del poder jaquea *necesariamente* la existencia misma de la comunidad política. Como consecuencia de esto, la fundación del orden solamente puede ser entendida como el resultado de una voluntad que

[29] Esta lectura "descendente" se radicaliza aún más en los argumentos esgrimidos por Schmitt en *Catolicismo romano y forma política*. Véase Schmitt (2011a: 10 y 22-26).

[30] Ya veremos el modo en el que Schmitt se las arregla para subvertir esta idea.

reúna, en un mismo sujeto político, poder y derecho, *summa potestas y summa auctoritas* (Schmitt 1999: 154-162 y 2011c: 75-81).[31]

Ahora bien, mientras que al comienzo de la modernidad este poder absoluto estaba garantizado por la figura del príncipe, en una era signada por las revoluciones democráticas, Schmitt se propone interrogar si es posible encontrar un nuevo sujeto político capaz de hacerse cargo del carácter necesariamente absoluto del poder, de ocupar el lugar que antaño pertenecía al príncipe. Su respuesta no se hace esperar:

> [c]uando la nación como sujeto del poder constituyente se enfrenta con el monarca absoluto y suprime su absolutismo, se coloca en su puesto de la misma absoluta manera. *Lo absoluto queda subsistiendo con invariable, incluso con incrementado vigor*, porque ahora el pueblo se identifica políticamente consigo mismo en su Estado. El vigor *político* de este acontecimiento condujo a un aumento del poder del Estado, a la más intensa unidad e indivisibilidad (2011c: 94. La cursiva es propia).

Ya desarrollaremos la crítica que tanto Arendt como Lefort realizan de esta supuesta necesidad de un absoluto. Por el momento, adelantemos que mientras que Schmitt entiende que la modernidad solo puede responder a las paradojas de la fundación mediante la restitución de una voluntad única e indivisible capaz de constituirse a la vez en fuente del poder y de la ley, Arendt y Lefort plantean precisamente que las revoluciones modernas tienen como consecuencia ineludible el trastrocamiento de esta configuración; ambos pretenden interrogar el problema de la fundación una vez que dicha solución –que consideran anclada en la tradición– ya no es efectiva.

Para lo que interesa ahora, baste con afirmar que pareciera ser que para Schmitt, contrariamente a lo que deducíamos de la lectura de *Teología política*, la dinámica histórica de la modernidad no solo no niega el carácter absoluto del poder político sino que logra expresarlo con *invariable, incluso con incrementado vigor*: el pueblo, la nación si queremos ser más precisos,[32] se ha calzado los zapatos del príncipe; logra

[31] En referencia a la construcción teórica de Rousseau, que junto a la de Hobbes se constituyen para Schmitt en las dos teorías políticas modernas que más adecuadamente reconocen esta necesidad del absoluto, afirma: "La *volonté générale* es el concepto esencial de la construcción filosófico-política de Rousseau. Es la voluntad del soberano y constituye al Estado en una unidad. En virtud de esto, tiene conceptualmente una cualidad que la distingue de toda voluntad individual particular: en ella coincide siempre lo que es con lo que debe ser conforme a la justicia" (1999: 159).

[32] Schmitt, haciendo una lectura particular de la obra de Sieyès, sostiene que no es el

convertirse de este modo en la fuente del poder y de la ley, en el sujeto privilegiado de la fundación en condiciones pos tradicionales. Ahora bien, ¿significa esto que Schmitt se ha transformado en un entusiasta del poder democrático del pueblo?

Como ha sido señalado por gran parte de la bibliografía secundaria sobre el tema (Seitzer, 1997; Kalyvas, 2000 y 2008; Duso, 1981 y 1996), este desplazamiento del juicio de Schmitt sobre la democracia (el cambio que se produce de *Teología política* a *Teoría de la constitución*) no habría sido el resultado de una transformación en sus convicciones,[33] sino más bien del reconocimiento de la necesidad de trabajar con los "materiales actualmente existentes": en la medida en que la legitimidad tradicional no es ya efectiva (2009a: 48),[34] Schmitt habría asumido que el único anclaje posible del orden político, la única fuente de legitimidad viable en un mundo sin trascendencia, es la democracia.

Ahora bien, como tendremos ocasión de corroborar, si por un lado reconoce dicha necesidad, por el otro, incluso en sus aproximaciones más radicalmente "democráticas" a las que nos referiremos en este capítulo, termina moderándola: incluso en éstas, la descripción que hace del pueblo como sujeto del poder constituyente y de la identidad democrática como principio político es moderada por la necesidad de constitución de la unidad política a través de la representación personal. Para decirlo de otro modo: el reconocimiento por parte de Schmitt del carácter ineludible de la democracia como única fuente posible de legitimidad política en la modernidad solo es posible mediante una caracterización muy específica de la democracia –que la hace compatible con el poder absoluto– y una canalización institucional de su potencia a

pueblo sino la nación quien ocupa el lugar del príncipe. En *Teoría de la constitución*, afirma: "[c]on frecuencia se consideran como de igual significación los conceptos de nación y pueblo, pero la palabra «nación» es más expresiva e induce menos a error. Designa al pueblo como unidad política con capacidad de obrar y con la conciencia de su singularidad política y la voluntad de existencia política, mientras que el pueblo que no existe como nación es una asociación de hombres unidos en alguna manera de coincidencia étnica o cultural, pero no necesariamente *política*" (2011c: 126-127).

[33] En este sentido, Holmes sostiene que la profesión de fe democrática de Schmitt no era sincera, ya que asumía la definición de De Maistre de la democracia como el equivalente político del ateísmo y, por tanto, como algo intrínsecamente malo (1999: 75-76).

[34] Recordemos que en *Teología política* Schmitt sostiene que Donoso, habiendo reconocido que la posibilidad de apelar a la legitimidad tradicional de los reyes desapareció del mundo político, afirma que la única solución al problema del orden es la dictadura.

través de la representación. Schmitt sostiene, a la vez, que en democracia el pueblo es el soberano, y que el principio democrático es siempre expresión de la inmanencia. ¿Cómo puede el soberano –caracterizado como aquel que desde lo alto ordena un espacio que se presenta como inmediatamente conflictivo– descansar en la inmanencia?

Esta pregunta expresa la cuadratura del círculo schmittiano, aquella que pretende resolver en los años de Weimar recurriendo a la idea de representación y al liderazgo plebiscitario. Como Donoso, como Hobbes, pareciera ser que la única solución posible para Schmitt es ofrecida por la voluntad de uno solo, por la existencia de una autoridad personal capaz de convertir el "desorden natural" en orden político.

a. El poder constituyente como fundamento de la constitución

Al comienzo de *Teoría de la constitución*, Schmitt plantea una clasificación tipológica de los distintos significados posibles del concepto de constitución –tal y como se presentan en la discusión jurídica de principios del siglo XX– con el objeto de restituir, frente al liberalismo, una concepción del vocablo desanudada de la idea de carta de derechos que limita el poder del Estado frente a los particulares.

Su polémica sobre el significado del concepto se enmarca, por tanto, dentro de su confrontación con el liberalismo: si, tal como reconoce, el término es traducido a partir de la Revolución francesa como documento escrito que sanciona la división de poderes y garantiza mediante derechos la protección de los individuos frente a los posibles abusos del Estado, su esfuerzo teórico se orienta polémicamente en contra de esta interpretación. Constitución significa –también desde entonces sostiene Schmitt– el acto mediante el cual el poder constituyente decide, libremente, la forma y el modo de su existencia política (2011c: 58-61). Mediante la distinción entre el concepto "absoluto", "relativo", "positivo" e "ideal" de constitución, Schmitt se propone asociar el concepto de constitución –en sentido "positivo"– con una acción particular, un acto a través del cual se constituye la forma particular que adopta una comunidad política determinada. La constitución en sentido positivo:

> [...] surge mediante un *acto del poder constituyente*. El acto constituyente no contiene como tal unas normaciones cualesquiera, sino, y precisamente por un único momento de decisión, la totalidad de la unidad política considerada en su particular forma de existencia (Schmitt, 2011c: 58).

La reinterpretación del vocablo "constitución", por tanto, conduce a Schmitt a introducir la noción de poder constituyente como clave para pensar el problema de la conformación del orden político en las condiciones de la modernidad: una constitución es válida cuando emana del poder constituyente y se establece por su voluntad. En este contexto, "[l]a palabra «voluntad» significa, en contraste con simples normas, una magnitud del ser como origen de un deber-ser" (Schmitt, 2011c: 42). En tanto que poder unitario e indivisible, el poder constituyente refiere para Schmitt a una "magnitud del ser" a partir de la cual todas las formas jurídicas surgen. Aparece así como el poder fundamentador del orden normativo; como el *poder ajurídico* capaz de crear –a partir de la nada en sentido normativo– el derecho (Schmitt, 1999: 183).[35] "Absoluto e informe", existe en tanto que voluntad "al lado y por encima" de la constitución. Se encuentra siempre, según la célebre afirmación de Sieyès, "en estado de naturaleza":

> [...] la frase que se encuentra con frecuencia de que una nación está en estado de naturaleza, no significa aquí, como de ordinario, que está en estado de naturaleza frente a otras naciones, porque aquí no se trata de una construcción jurídica internacional, sino de la relación con sus propias formas constitucionales y con todos los funcionarios que actúan en su nombre. La nación está en estado de naturaleza unilateralmente: solo tiene derechos no obligaciones; el *pouvoir constituant* no está sujeto a nada, en cambio los *pouvoirs constitués* solo tienen obligaciones y no derechos (1999: 189).

La constitución no es, por tanto, norma general –*ratio*– sino que adviene como resultado de un mandato específico, emerge de la voluntad del poder constituyente. Las normas, ya lo señalamos en el capítulo an-

[35] Tal como lo desarrolla en *La dictadura*, el concepto de poder constituyente expresa el pasaje de la dictadura comisarial a la soberana: "[t]an pronto como se establece una combinación que posibilita dar al legislador el poder del dictador, construir un legislador dictatorial y un dictador que da constituciones, la dictadura comisarial se ha convertido en dictadura soberana. Esta combinación se efectúa mediante una noción que, desde el punto de vista de su contenido, es consecuencia del *Contrat social,* pero que todavía no se ha dado nombre de un poder especial: la noción de *pouvoir constituant*" (1999: 172). En este sentido, Kervégan afirma que tras *La dictadura* Schmitt le otorga centralidad al texto de Sieyès sobre el tercer estado para pensar este pasaje: "[l]a tesis del poder constituyente, ilimitado e intransmisible, de la nación –tesis que prolonga, no obstante, la doctrina rousseauniana de la soberanía– abriría la vía a la nueva concepción de una dictadura soberana; en lugar de presuponer, como la idea clásica de dictadura comisarial, un orden jurídico que se trata de restaurar por todos los medios, la dictadura soberana ejerce un poder constituyente, actúa en nombre de un orden que está aún por constituir" (2007b: 302).

terior, no se establecen por sí mismas ni son válidas gracias a una referencia abstracta a la justicia sino "por virtud de una voluntad existente" (Schmitt, 2011c: 42). La constitución, por tanto, no refleja un principio ético o jurídico universal sino que es el resultado de una decisión política del titular del poder constituyente. Ahora bien, ¿Quién es o quién puede ser el titular de semejante poder?

En la reconstrucción histórico-conceptual que realiza en *Teoría de la constitución*, Schmitt afirma que originalmente –"según la concepción medieval" (2011c: 125)– solo Dios tenía una *potestas constituens*. La afirmación de que todo poder proviene de Dios significa precisamente que solo él es fuente absoluta de cualquier poder constituido. Ahora bien, la primera figura moderna –secularizada– que alumbra como portadora del poder constituyente es la desarrollada por Sieyès al calor de la Revolución francesa. A partir de entonces el concepto adquiere relevancia en el terreno político.

Schmitt distingue en el transcurso de la Revolución francesa –y en vista del desarrollo de la teoría constitucional– la emergencia de dos fenómenos concomitantes que es preciso diferenciar: el primero refiere a la creación de un tipo específico de constitución, la del "Estado burgués de derecho", que conjuga elementos liberales –la división de poderes y la garantía de los derechos individuales– y elementos democráticos.[36] El segundo, refiere al hecho de que el pueblo francés aparece –durante los acontecimientos revolucionarios– como el titular del poder constituyente, como polo absoluto a partir del cual emerge la legitimidad de todas las leyes positivas.

[36] Este tipo de constitución (del "Estado burgués de derecho") se consolidó en el transcurso del siglo XIX, en el que confluyeron energías políticas –democráticas o monárquicas– y antipolíticas –liberales. Según su devenir histórico y su esquema fundamental, es una constitución liberal cuyo objeto es la protección de los individuos contra el abuso del poder del Estado. Tiene como características centrales el principio de distribución –según el cual la esfera de la libertad del individuo se supone anterior al Estado y es ilimitada en principio, mientras que la facultad del Estado para invadirla es limitada– y el principio de organización –según el cual el poder del Estado debe ser dividido para evitar cualquier abuso. Estos dos elementos, en tanto que constituyen límites al poder del Estado, no pueden para Schmitt fundarlo, razón por la cual se encuentran siempre combinados con principios políticos absolutos, democráticos o monárquicos. Véase al respecto, Schmitt (2011c: 181-287).

Ahora bien, mientras que la revolución hizo del pueblo la fuente de todo ordenamiento jurídico, la restauración monárquica de 1815 pretendió convertir al rey en titular del poder constituyente (Schmitt, 2011c: 60). En función de este desarrollo histórico, Schmitt reconoce por lo tanto dos posibles sujetos del poder constituyente, el pueblo o el rey. No obstante, añade, la pretendida transferencia del poder constituyente del primero al segundo revela simplemente la posición defensiva de las fuerzas políticas tradicionales, confrontadas con el surgimiento de un nuevo sujeto de la política:

> [l]a posición de la monarquía era entonces teoréticamente muy difícil. El transferir la doctrina democrática del poder constituyente del pueblo, sin alterarla, a la monarquía, y por cierto a una monarquía hereditaria, era, en el fondo, una simple defensiva, y sólo posible como antítesis externa. Pues la nación puede cambiar sus formas y darse siempre nuevas formas de su existencia política; tiene la entera libertad de autodeterminación política, puede ser «lo que aforme, forma». La monarquía hereditaria, por el contrario, es una *institución* ligada al orden sucesorio de una familia, y, por tanto, formada ya en sí misma. Una dinastía no puede ser considerada como el pueblo o la nación, basamento de toda la vida política (2011c: 129-130).

Según se deduce de este argumento, Schmitt sugiere que la pretensión de la restauración de constituir al rey como titular del poder constituyente parece estar condenada. Como consecuencia, el pueblo aparenta ser el único capaz de constituirse como soberano en una era pos revolucionaria, de sostener el carácter necesariamente absoluto del poder. El pueblo:

> [...] es el soberano en una democracia, puede quebrantar todo el sistema de la formación constitucional y fallar un proceso, como falla procesos el Príncipe en una monarquía absoluta. Es juez supremo como es legislador supremo (Schmitt: 2011c: 352. Véase también: 102-104 y 372-373 y 1999: 182-190).

"*El año 1789 significa el comienzo de este nuevo principio político*" (2011c: 127).[37] Desde entonces, no parece posible anclar duraderamen-

[37] La cita completa que culmina con esta afirmación es la siguiente: "[c]uando se suscitó ahí [en Francia] conscientemente, y fue contestada, la cuestión del poder constituyente, aparecía mucho más clara la fundamental novedad de tal fenómeno. Un pueblo tomaba en sus manos, con plena conciencia, su propio destino, y adoptaba una libre decisión sobre el modo y forma de su existencia política. Esto se pudo ver tan pronto como los Estados generales convocados por el rey se constituyeron, el 17 de junio de 1789, en *Asamblea nacional constituyente*. Al hacerlo, se constituyeron, sin un mandato formal que los legitimase, en diputados del pueblo en ejercicio de su poder constituyente, y derivaron sus facultades de este poder. Sieyès formuló la teoría del *pouvoir constituant* de la nación. Él designó, con acierto, como un acto de la Revolución, el que ya se plan-

te la legitimidad del orden en otra fuente que no sea la que deriva del poder del pueblo. A partir de allí, la constitución es concebida como creación de este nuevo sujeto de la política y el pueblo se convierte en el fundamento de todo acontecer político (Schmitt, 2011c: 97).[38]

Ahora bien, a pesar de reconocer al pueblo como la fuente última del derecho, Schmitt entiende también que su potencia amenaza constantemente la unidad y la estabilidad de la forma política; considera que el pueblo, en tanto que magnitud política, existe esencialmente como una entidad no organizada ni estructurada; afirma que su concepto está siempre fijado negativamente en oposición a la autoridad:

> [p]ueblo son, en una significación especial de esa palabra, todos los que *no* son señalados y distinguidos, todos los *no* privilegiados, todos los que *no* se destacan por razón de propiedad, posición social o educación […]. En la Revolución francesa del año 1789 podía la burguesía identificarse con la Nación como tercer estado, y la *burguesía* era el pueblo, porque era el contraste con la aristocracia y los privilegiados. Sieyès planteó la célebre cuestión: ¿Qué es el tercer estado?, y dio la respuesta de que era la nación; el tercer estado no es *nada* y debe serlo todo. Pero tan pronto como la burguesía misma apareció como una clase dominadora del Estado, distinguida por la propiedad y la instrucción, la negación hubo de trasladarse. Ahora el *proletariado* se convierte en pueblo, porque se hace portador de esa negatividad: es la parte de la población que no posee, que no participa de la plusvalía producida ni encuentra un puesto en la ordenación existente (Schmitt, 2011c: 314).[39]

En este sentido, en la medida en que el pueblo aparece para Schmitt como potencia negativa *frente* a la autoridad; en la medida en que incluso en su determinación conceptual se presenta como inhábil para ejercerla directamente, tiende siempre a desestabilizar el orden, es in-

teara en sus comienzos la distinción entre poder constituyente y constituido. A pesar del gran influjo operado por el modelo americano, el año 1789 significa el comienzo de este nuevo principio político". Como veremos en la segunda parte, Arendt entiende que el hecho de que el pueblo se haya calzado los zapatos del príncipe en el transcurso de la Revolución francesa es una de las causas de su fracaso. A la vez, que la Revolución americana no lo haya hecho es una de las razones de su capacidad para ofrecer, luego de la ruptura con la trascendencia, una respuesta inédita al fenómeno de la fundación.

[38] En este sentido, Kalyvas afirma que "[p]ara Schmitt, por tanto, el pueblo es la única y máxima autoridad soberana legítima en una democracia, debido a que es el único titular del poder constituyente, del poder de crear legítimamente un nuevo orden político democrático constitucional" (2000: 1537).

[39] Como veremos en la tercera parte, Lefort también considera que el pueblo se caracteriza por la negatividad. Pero a diferencia de Schmitt, entiende que los tumultos que resultan de esta negatividad no producen caos y desorden sino que son condición de posibilidad de la emergencia de la ley y de la libertad.

capaz de forjar por sí solo la unidad política. Esto es, si bien Schmitt considera que, luego de la Revolución francesa, el pueblo aparece como el único fundamento viable de legitimidad del orden, no por ello deja de sostener la necesidad de controlar su "inherente" –¿ontológicamente fundada?– tendencia al caos.

Esta doble constatación –la asunción de que el pueblo aparece luego de la revolución como el único titular viable del poder constituyente y la afirmación según la cual tiene dificultades para producir el orden y garantizar la paz– lleva a Schmitt a explorar la "solución de compromiso" a la que referíamos al comienzo de este capítulo; a trabajar con los "materiales actualmente existentes". En la medida en que el poder constituyente del pueblo produce ¿naturalmente? caos y desorden, Schmitt sostiene que es necesario, junto al principio de identidad democrático, considerar un segundo principio –la representación política– capaz de transformar esta potencia negativa en forma política. La tensión entre el poder constituyente del pueblo y la representación aparece entonces como constitutiva del orden político que emerge luego de las revoluciones.

b. Representación e identidad

En este contexto, Schmitt identifica dos principios políticos formales que parecen estructurar a toda forma de organización política: la identidad y la representación. Un pueblo, afirma, puede alcanzar y mantener de dos maneras diferentes la unidad política: puede hacerlo o bien en su realidad inmediata –como producto de la identidad y de la homogeneidad del pueblo consigo mismo– o bien mediante la representación. La diferencia entre los dos titulares posibles del poder constituyente a la que referíamos en el apartado anterior puede, en cierto sentido, reducirse a esta formalización:

> [a]llí donde el pueblo es sujeto del poder constituyente, la forma política del Estado se encuentra determinada en la idea de una identidad; la nación está ahí; no necesita ni puede ser representada, pensamiento que presta su irrefutabilidad democrática a las explicaciones tan citadas de Rousseau (*Contrat social*, III, 15). La monarquía absoluta es, en realidad, representación absoluta, y se basa en el pensamiento de que la unidad política sólo puede ser realizada mediante la representación (Schmitt, 2011c: 271).

Schmitt parece identificar estos principios políticos con dos formas políticas específicas: la democracia y la monarquía. En este sentido, la

preeminencia del poder constituyente del pueblo en la modernidad pos revolucionaria debería inducirnos a concluir que la democracia es *la* forma de organización política privilegiada de esta era. Pero como observamos, el pueblo no parece poder producir el orden por sí solo. Por tanto, si en un primer momento Schmitt identifica los principios de identidad y representación con la democracia y la monarquía, en un segundo momento su argumento apunta a establecer que ningún Estado puede prescindir de ambos principios de modo absoluto: toda forma política, afirma, supone algún tipo de representación y algún tipo de identidad. El carácter necesario del principio de identidad radica en que no hay Estado sin pueblo: el pueblo está, en cierto modo, siempre presente como magnitud efectiva. El carácter imprescindible de la representación reside en que la comunidad nunca se halla plenamente presente, por lo que para conformarse como unidad política precisa siempre de la representación.[40]

En este sentido, si bien en un primer momento parece ser que la dicotomía sobre la que es construida la teoría constitucional schmittiana refiere a la contraposición entre monarquía y democracia como dos formas políticas alternativas; en un segundo momento –en un nivel de abstracción mayor– Schmitt parece más interesado en la individuación de dos principios recíprocamente irreductibles, presentes en toda forma de organización política: la identidad y la representación. A simple vista, Schmitt pareciera no mostrarse interesado tanto en la cuestión de las formas de gobierno, sino en el modo en el que la combinación de estos dos principios conforma la unidad política denominada Estado:

> [e]l Estado se basa como unidad política en una vinculación de dos contrapuestos principios de formación, el principio de la identidad (del pueblo presente consigo mismo como unidad política, cuando, por virtud de propia conciencia política y voluntad nacional, tiene aptitud para distinguir entre amigo y enemigo), y el principio de la representación, en virtud del cual la unidad política es representada por el Gobierno (2011c: 281).

[40] "En una democracia directa practicada con rigor absoluto, en la que «todo el pueblo», esto es, *todos los ciudadanos activos*, se reúnan efectivamente en una plaza, surge quizá la impresión de que aquí se trata del pueblo mismo en su presencia e identidad inmediatas como pueblo, no pudiendo hablarse ya de una representación […]. Pero ni siquiera todos los ciudadanos activos, tomados en conjunto, son, como suma, la unidad política del pueblo, sino que representan la unidad política situada por encima de una asamblea reunida en un espacio y por encima del momento de la asamblea. El ciudadano individual no está presente (como siempre subraya Rousseau) en su humanidad «natural» de individuo, sino como ciudadano, como *citoyen*" (Schmitt, 2011c: 271-272).

Como veremos en seguida, esta suplantación de un término por otro –democracia por identidad, monarquía por representación– es el procedimiento teórico que le permite deslegitimar la pretensión de asentar la fundación en el poder constituyente del pueblo y afirmar, una vez más, incluso en una era democrática, la necesidad del gobierno.

¿Cuáles son entonces los elementos que caracterizan a cada uno de estos dos principios políticos formales? ¿Son ambos igualmente importantes con respecto al papel que juegan en la conformación de la unidad política?

Representar significa siempre, afirma Schmitt, hacer presente algo ausente, no algo particular, sino lo general, la unidad política como un todo. La representación no expresa, por tanto, la puesta en escena de una pluralidad de voluntades particulares, ni de los intereses de los diferentes agentes de la sociedad. No traduce intereses o voluntades particulares de la sociedad a la escena política sino que instituye el espacio político en su unidad.

En este sentido, la representación –a pesar de que el concepto no carece de ambigüedades en la obra de Schmitt–[41] cumple un papel central en relación al problema de la conformación del Estado: a través de ella la unidad política aparece como una entidad única, integrada. En la medida en que el orden no es natural, que no puede ser el resultado espontáneo de la asociación de los individuos particulares, Schmitt entiende que para conformarlo se precisa de una persona (en términos hobbesianos, de un individuo o de una asamblea de individuos reducibles a *una* voluntad), que represente a la comunidad política como una (2011c: 271-273). La representación, por tanto, es el elemento formal que permite reducir la pluralidad a la unidad:

[41] Mientras que en *Catolicismo romano y forma política* Schmitt lo vincula a la tradición teológica católica y entiende que la modernidad es incapaz –en tanto que época técnico-económica– de producir representación alguna, en *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual* y en *Teoría de la constitución* parece poder inscribirse al interior de la teoría política moderna, en particular en la tradición iniciada por Hobbes. Por mi parte, considero que si bien la comprensión del concepto de representación de Schmitt en clave exclusivamente moderna es, cuanto menos, problemática, una lectura que lo reduzca simplemente a su versión católica también lo es. Para un desarrollo del concepto vinculado al horizonte del texto de 1923 véase Weber (2005). Para una interpretación que se centra en los elementos modernos del concepto véase Kelly (2004) y Novaro (2000).

> [n]o hay Estado sin representación, porque no hay ningún Estado sin forma política, y a la forma le corresponde esencialmente la *representación* de la unidad política. En todo Estado ha de haber hombres que puedan decir: *L'État c'est nous*. […] [T]oda unidad política necesita ser integrada de algún modo, porque no es un producto de la naturaleza, sino que se apoya en una decisión humana (Schmitt, 2011c: 273).

Ahora bien, en la medida en que la situación límite de un pueblo sin Estado muestra el papel constitutivo de la representación para el espacio público y da acceso a su concepto, la de un Estado sin pueblo prueba que toda forma política requiere, en mayor o menor grado, identidad, la presencia inmediata del pueblo. La representación es necesaria para la actualización de la unidad política; pero no se encuentra en condiciones de producirla por sí sola (Kervégan, 2007b: 310). Schmitt entiende que si bien no es posible prescindir de la representación, tampoco se puede conformar al Estado sin algún elemento del principio de identidad, ya que no hay "representación sin la condición de lo público, ni publicidad sin pueblo" (Schmitt, 2011c: 274).

Recordemos ahora que, en relación al análisis del poder constituyente, Schmitt afirmaba que la democracia –que se rige principalmente por el principio de la identidad– pareciera ser el destino ineludible de la modernidad; y que, por tanto, el intento de convertir al rey en el titular del poder constituyente estaba condenado al fracaso. Desde la Revolución francesa, el pueblo aparece como sujeto privilegiado de la política, el único capaz de constituirse en el poder fundamentador.

Ahora bien, si con respecto al titular del poder constituyente Schmitt no puede sino reconocer la primacía –en condiciones pos revolucionarias– del poder del pueblo frente al rey, cuando formaliza su análisis –cuando piensa los principios políticos que estructuran a todo Estado– no duda en privilegiar, por el contrario, el principio representativo contra las tendencias identitarias de una modernidad democrática sin trascendencia. Para hacerlo, le alcanza con afirmar que:

> [e]n ningún lugar ni en ningún momento ha existido una identidad absoluta y completa del pueblo presente consigo mismo como unidad política. Todo intento de realizar una democracia pura o directa tiene que observar esos límites de la identidad democrática; en otro caso, democracia directa valdría tanto como *disolución* de la unidad política (Schmitt, 2011c: 272-273. La cursiva es propia).

En la página anterior del mismo texto Schmitt afirma sin dudarlo que la monarquía absoluta –que es, en realidad, representación abso-

luta– no solo es posible en teoría, sino que ha sido la forma que originariamente adoptó el poder político en la modernidad. Por el contrario, ahora sostiene que la democracia en su expresión pura equivale a *disolución* de la unidad política. Esto es, si bien Schmitt *reconoce* que el poder constituyente del pueblo es la fuerza política ineluctable de la modernidad pos revolucionaria; si bien *admite* que su potencia, como fundamento de todo poder político, no puede ser simplemente descartada; no obstante *afirma* que entregada a sí misma no produce orden sino *disolución* de la unidad política. Como sostiene Galli, el reconocimiento de la potencia del origen –del poder constituyente del pueblo– es traducido por Schmitt de modo autoritario (2008: 34): solo puede funcionar como resorte del orden siempre y cuando sea canalizado a través de la representación.

En este sentido, Schmitt afirma que la constitución del pueblo como actor privilegiado de lo político es sostenible solo si se la vincula a una voluntad personal que pueda darle forma. El pueblo se constituye como el garante último del orden, pero únicamente al costo de sacrificar su autonomía mediante la representación. Para Schmitt, por tanto, incluso en una situación en la que solo existe la democracia como horizonte de la política es también necesario recurrir al mandato –que aparece aquí bajo la figura de la representación– y afirmar la necesidad del gobierno, imposible de eliminar para el ejercicio mismo de la soberanía.

* * *

La polémica de *Teoría de la constitución* se dirige contra el liberalismo y su tendencia inherente a limitar el poder político. Frente al liberalismo, Schmitt afirma la necesidad de establecer un principio unitario y absoluto como fuente de legitimidad de la constitución; y reconoce que el único válido en condiciones en las que ya no hay más reyes es el democrático. Pero esta constatación no supone su aceptación sin calificaciones. Si bien admite que en el momento en el que la cabeza del rey fue cortada en el transcurso de la Revolución francesa ya no fue posible apelar más que al pueblo como fuente de legitimidad, ni reconocer otro poder distinto al suyo, Schmitt entiende que la irrupción de las masas en la política no es fuente de orden y de paz, sino causa de desorden y de guerra.

El resultado de esta ambigüedad –del reconocimiento del carácter ineludible de la democracia y de la denuncia del carácter disolvente del pueblo– es la formulación de la democracia plebiscitaria como única forma de garantizar la estabilidad del orden político en condiciones pos revolucionarias. Para Schmitt, la legitimidad plebiscitaria es la única especie de justificación estatal que puede reconocerse como válida: tanto porque el pueblo es el único capaz de brindar fundamento a las leyes positivas, como porque no puede actuar en la escena pública, sino solo contestar sí o no (2011c: 355-361). El pueblo "puede *aclamar*; en el sufragio secreto, solo puede *elegir* candidatos que se le presentan y *contestar Sí o No a un problema con precisión, que se le somete*" (Schmitt, 2011c: 356).

Ahora bien, si el reconocimiento del destino democrático de la modernidad, de su ineluctabilidad, viene dado para Schmitt por la historia, por la derrota del poder de los reyes; ¿De dónde nace entonces la necesidad de representación, de gobierno? ¿Cuál es su fundamento último? Para poder responder a estas preguntas, es preciso que retornemos al comienzo de nuestro argumento, al significado último de la *teología política* schmittiana.

Consideraciones finales
¿Una nueva ciencia política?

¿Cómo fundar regímenes políticos duraderos cuando resulta imposible encontrar un polo incondicionado desde el cual derivar la legitimidad de la ley? ¿Cómo establecerlos en las condiciones políticas de la modernidad, en una situación en que las fuentes tradicionales de legitimidad han desaparecido o se han vuelto ineficaces? ¿Sobre qué –o sobre quién– asentar la fundación? Como observamos a lo largo de esta primera parte, Schmitt considera que la modernidad política confrontó estos problemas mediante la creación de una forma política inédita –el Estado–, y a través de la postulación de la soberanía y el poder constituyente como aquellas energías capaces de fundar –en estas condiciones– el orden político, de establecerlo duraderamente.

El Estado aparece como la solución moderna al conflicto desencadenado por la disolución de los referentes de certidumbre tradicionales, por la desaparición de la *veritas cristiana* como fuente de legitimidad. En

este contexto, cuando la apelación a la verdad no funciona más como resorte del orden sino que es causa de discordia y de guerra civil, la conjugación en un mismo polo de la autoridad y el poder se constituye en el medio más eficaz para limitar la inestabilidad estructural que parece caracterizar al orden político moderno. Desde entonces, la legitimidad del poder viene dada por su capacidad para garantizar la paz al interior de un espacio determinado; y el criterio que permite juzgar al orden político es dependiente del establecimiento de una oposición fundamental, aquella que hace aparecer al Estado como lo otro de la guerra civil. Esta oposición, entiende Schmitt, es constitutiva de la lógica política moderna, consecuencia *necesaria* de la desaparición de las fuentes tradicionales de legitimidad.

Pero como señalamos, la comprensión de que esta oposición es una consecuencia *necesaria* de las condiciones políticas de la modernidad, la concepción de que la política está estructurada por una lógica en la que el orden se encuentra siempre amenazado por la posible reaparición de la guerra civil, no parece obedecer simplemente a una contingencia histórica, resultante de la desaparición de la trascendencia como fuente de estabilidad del orden. Esto es, si bien la oposición entre guerra civil y orden político como lógica que estructura la política moderna aparece en la obra de Schmitt como resultado de su reconstrucción histórica del origen del Estado, no parece poder ser interpretada simplemente como consecuencia de la disolución del universo religioso cristiano; por el contrario, parece anclarse en el "humano deseo de tener razón" y, como tal, trascender las condiciones específicas de su emergencia. En este sentido, el conflicto –y la necesidad de mantenerlo a raya– es para Schmitt el horizonte ineludible de lo político; y el Estado, por tanto, una forma particular, específicamente moderna, de enfrentar este horizonte ineludible.

Como también observamos, Schmitt entiende que la desaparición de la *veritas cristiana* como fundamento del orden dio lugar al desarrollo de dos maneras alternativas de pensar el origen del derecho: el normativismo, que plantea que la ley deriva de una norma; y el decisionismo, que concibe el origen de la ley como resultado de una voluntad. Ahora bien, en la medida en que ya se ha *establecido* que no hay acuerdo en torno a los universales y que este desacuerdo es causa de desorden y guerra civil, resulta *evidente* que una sola de estas teorías es efectiva:

solo el decisionismo puede responder satisfactoriamente a la pregunta por el origen del derecho.

La comunidad política, por tanto, solamente puede surgir y adquirir cierta estabilidad a través de una decisión unívoca que reemplace a la disputa y a la discordia –la conflictiva pluralidad nacida del humano deseo de tener razón– por el orden y la paz. La negación del carácter absoluto del poder, del carácter inapelable de la decisión, jaquea *necesariamente* la existencia misma de la comunidad política; por tanto, la fundación del orden solo puede ser entendida como el resultado de una voluntad unívoca que reúna, en un mismo sujeto político, poder y derecho, *summa potestas y summa auctoritas*. La figura del soberano que resulta de esta conjunción aparece así para Schmitt como la del fundador, la del sujeto político capaz de crear el derecho a partir de la nada normativa; gracias a que decide sobre el estado de excepción, es capaz de fundar el orden jurídico. El origen de la ley, por tanto, solo puede descansar en la voluntad de un soberano absoluto.

Finalmente, observamos también que para Schmitt el pueblo –entendido como titular privilegiado del poder constituyente– se constituye como el único heredero posible de este carácter necesariamente absoluto del poder; como señalamos, Schmitt sostiene que el pueblo expresa esta necesidad con *invariable, incluso incrementado vigor*. Pero como tuvimos ocasión de corroborar, el reconocimiento del destino democrático de la modernidad no es entendido por él en términos simplemente positivos: la afirmación de que el pueblo es el único capaz de constituirse como fundamento último de legitimidad en una era pos revolucionaria, coexiste en su obra con la denuncia de los peligros que emergen debido a la irrupción de este nuevo sujeto de la política. El reconocimiento de la potencia política del pueblo, el postulado de que puede, al igual que el príncipe absoluto, constituirse en soberano, es difuminado mediante la afirmación de la necesidad de representación. En el límite, para Schmitt, la potencia política del pueblo no produce orden sino que amenaza su estabilidad; *vale tanto como disolución de la comunidad política*.

Ahora bien, que la oposición fundamental de la modernidad sea aquella que se da entre guerra civil y orden político; que el desacuerdo en torno al significado último de los universales sea causa de desorden y, por

tanto, que la ley solo pueda emerger como resultado de una voluntad unívoca capaz de clausurar la disputa y la discordia; que el poder del pueblo únicamente pueda ser concebido en términos absolutos; y que, sumado a esto, sea entendido como fuente de disolución de la comunidad política; todo ello, resulta *evidente y necesario* solamente si se parte de determinadas premisas.

Como observamos, Schmitt se cuida de afirmar abiertamente estas premisas, de establecerlas como criterio último de su pensamiento, como fundamento incondicionado del orden. La legitimidad tradicional ha desaparecido del mundo moderno y por tanto, postular abiertamente la existencia de un fundamento externo a la esfera de los asuntos humanos es, cuanto menos, problemático. Pero como también tuvimos ocasión de corroborar, a pesar de que no explicita nunca del todo estas premisas, es posible rastrearlas persiguiendo los desplazamientos que operan en sus textos. La interpretación de estos desplazamientos nos permitió, en el capítulo I, arribar a una comprensión de la teología política que da a ver que para Schmitt, el *horizonte profundo de todo pensamiento político consecuente –y por tanto, del suyo propio– debe partir de la afirmación de la maldad humana, del reconocimiento de que los seres humanos, librados a su propia espontaneidad, provocan la disolución del orden político. Y que, por lo tanto, necesitan ser gobernados*. De este modo, Schmitt parece sostener la existencia de ciertos elementos que trascienden el horizonte de la modernidad, y se constituyen como fundamentos, siempre presentes, de todo orden político.

En este sentido, si tal como indicaba en la presentación de esta primera parte, al comenzar la investigación podía sostener sin problemas, al igual que muchos comentaristas de Schmitt, el carácter radical de su pensamiento, su capacidad para reinterrogar los fundamentos del orden político moderno más allá de la tradición metafísica, ahora no me resulta sencillo hacerlo. La postulación de la maldad humana como dato ineliminable de la realidad política y la afirmación de la necesidad de gobierno que es consecuencia de ella, introducen en el corazón mismo de su comprensión de lo político elementos que difícilmente pueden disociarse de la tradición; elementos que no parecen poder constituirse en los pilares de un nuevo pensamiento, *de una ciencia política nueva*, capaz de comprender el nuevo mundo que emerge como resultado de la disolución de los referentes de certidumbre clásicos y cristianos.

SEGUNDA PARTE
Hannah Arendt

La gran innovación política americana –quizá la más importante a largo plazo– fue la consecuente abolición de la soberanía dentro del cuerpo político de la república, la idea de que, en la esfera de los asuntos humanos, tiranía y soberanía son la misma cosa.

El curso de la Revolución americana tiene una historia inolvidable y nos enseña una lección única en su género; en efecto esta Revolución no fue resultado de un estallido, sino que fue preparada por hombres que obraban de común acuerdo y con la fortaleza que se derivaba de las promesas mutuas. El principio que se abrió paso durante los fatídicos años en que se establecieron las fundaciones –no por la fuerza de un arquitecto sino gracias al poder combinado de muchos– fue el principio combinado de la promesa mutua y la deliberación en común.

Hannah Arendt

Presentación

Como señalamos en la introducción, la modernidad se presenta como una época en la que los modos en los que la tradición confrontaba el problema de la fundación y la cuestión de la legitimidad entran en crisis: ni la naturaleza ni la trascendencia funcionan ya como los resortes capaces de brindar estabilidad al régimen político, de ofrecer pilares seguros sobre los que asentarlo; en estas condiciones, quienes se aprestan a establecer nuevas instituciones, descubren –como afirma Maquiavelo– que "nada hay más difícil de tratar, ni más incierto de conseguir, ni más peligroso de afrontar" (2011a: 20) que embarcarse en dicha empresa. O como plantea Rousseau, consideran que la tarea de la legislación parece estar por "encima de la fuerza humana" (1998: 65).

Como también observamos, los tres autores que abordamos a lo largo del libro entienden que es preciso elaborar un nuevo pensamiento capaz de comprender la inherente inestabilidad que caracteriza al orden político en la modernidad. Los tres pretenden responder a los interrogantes que surgen en un siglo atravesado por las guerras y las revoluciones, por la crisis del Estado como forma política y por la emergencia de los totalitarismos; en definitiva, por la puesta en cuestión de los modos en los que los seres humanos organizaron su vida en común a lo largo de la historia.

En la primera parte hemos abordado la manera en la que Schmitt recurre a la soberanía para confrontar las perplejidades de la fundación política en la modernidad. Mediante esta figura, pretende saldar las paradojas de un derecho que no parece tener fundamento normativo alguno: el soberano se presenta para Schmitt como aquel que no precisa de una fuente trascendente para crear legítimamente el derecho. El sentido de su empresa viene dado por su capacidad para establecer el orden, para transformar el conflicto y la guerra en paz y seguridad.

Pero como también observamos, la solución schmittiana no parece hacerse cargo del todo de la ruptura moderna con el pasado. Si por un lado, a través de la figura del soberano, Schmitt pretendía probar que en la modernidad el orden político se instituye a partir de la nada normativa, que su fundamento es contingente. Por el otro, mediante la introducción de la necesaria asunción del carácter *naturalmente* problemático del ser humano como garantía de la necesidad de gobierno, revelaba que sus argumentos difícilmente podían ser disociados de la tradición. A pesar de prescindir de la trascendencia, la posición de Schmitt permanece atada al pasado: la postulación de la premisa antropológica se constituye en su obra como el fundamento inamovible que le permite hacer de la necesidad del gobierno y de la dominación las características propias de lo político.

a. La crítica a la soberanía

Existen pocas referencias sobre Schmitt en la obra de Arendt.[42] De todas ellas, hay una que considero fundamental para interpretar el pro-

[42] Véase por ejemplo, Arendt, 1981: 370, 386, 390 y 458, n. 65. En el *Diario filosófico* hay solo dos entradas que refieren al pensador alemán por su nombre, aunque ninguna de ellas está relacionada con la cuestión de la soberanía sino que remiten al tratamiento

blema que estamos tratando. La realiza en el contexto de la interrogación acerca del significado de la libertad política. Rousseau, sostiene Arendt, es el representante más consistente de la teoría de la soberanía, de una teoría que enraiza la libertad en la voluntad (1996d: 176). Y añade: "[e]ntre los modernos teóricos de la política, Carl Schmitt es el mejor defensor de la idea de soberanía. Reconoce abiertamente que la raíz de la soberanía es la voluntad: soberano es el que desea y manda" (1996d: 176, n. 21).[43]

En cierto sentido, y a pesar de la presencia más bien esporádica de Schmitt en la obra de Arendt, se podría sostener que ella invierte, punto por punto, los elementos centrales del pensamiento de aquel, tanto en lo que refiere al problema de la fundación en las condiciones políticas modernas como en lo que respecta a su comprensión de lo político.[44] Su pensamiento puede ser interpretado como un discurso elaborado *contra* la idea de la soberanía y su implicancia para la teoría política. Si para Schmitt la política debe ser entendida como dominación y gobierno, y el problema de la fundación del orden en la modernidad encuentra solución en la voluntad de uno, que gracias a la decisión se convierte en soberano; para Arendt, por el contrario, la política debe ser entendida en los términos de libertad, pluralidad y acción, y la confrontación con las perplejidades de la fundación está precedida por la desarticulación de la idea de que se precisa de la intervención de un individuo extraordinario para fundar un nuevo orden.

que Schmitt realiza sobre la "guerra justa" en *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del «Ius publicum europaeum»*. Véase Arendt (2006: 209 y 232).

[43] Como veremos en el capítulo V ("Las dos revoluciones"), en Rousseau se concentran para Arendt casi todos los elementos que habrían conducido a la Revolución francesa al fracaso. No obstante, se podría fácilmente asumir que, en "la causa de la libertad contra la tiranía", Rousseau difícilmente pueda ser ubicado entre los partidarios de la segunda. No es este el caso de Schmitt, quien reemplaza esta oposición por la más "hobbesiana" contraposición entre orden y guerra civil, haciendo de la pregunta por la libertad política un absurdo.

[44] Honig sostiene que Arendt *seguramente* está pensando en Schmitt cuando trata de hacer inmanente el milagro como interrupción, sustrayéndolo de la matriz teológico-política en la que aquel lo pone. En este sentido, se pregunta si no es preciso aventurar la hipótesis de que "Arendt, al adoptar la idea de milagro como metáfora para su concepción de la acción política, en la que el actor no sabe qué es lo que está haciendo, sí sabía lo que estaba haciendo y escribía directa –por ahí, deliberadamente– contra Schmitt, que se adueñó del milagro para su soberano decisionista, el modelo mismo de política soberanista contra el que Arendt estaba escribiendo" (2009: 93).

Como veremos a lo largo de esta segunda parte, Arendt entiende que el problema de la fundación, del comienzo en política, no puede ser explicado bajo la figura de uno solo (sea este el legislador clásico o el soberano moderno) sino que debe ser comprendido como resultado de la acción concertada de los muchos. La primera –y tal vez más fundamental– explicación de esta diferencia radica en que la pluralidad, el hecho de que no es el Hombre sino los seres humanos en plural quienes habitan el mundo y viven en la tierra, se constituye para Arendt como el dato fundamental de la condición humana en el que se inscribe toda acción política (Arendt, 2005a: 35 y 2002: 96). Esta caracterización de la condición humana es la que la lleva a afirmar que ni la filosofía ni la teología han encontrado una respuesta válida a la pregunta acerca del significado de la política (Arendt, 1997a: 45). A la vez, la negación de la pluralidad es la que ha conducido a estas dos tradiciones a pensar el problema de la fundación bajo la figura de uno solo. La política, entiende Arendt, nace en el *inter-est* (*in between*); no está anclada en el hombre particular, en su esencia o en su naturaleza, sino que surge gracias "al poder combinado de muchos". La pluralidad es la condición de la existencia del mundo común, de la realidad. El problema del comienzo de una comunidad política, por tanto, solo puede ser pensado a partir de este dato constitutivo de lo político.

En este sentido, si bien las referencias a Schmitt a lo largo de la obra de Arendt son escasas, las críticas al concepto de soberanía –en tanto que negación de la pluralidad– y su relación con la política, abundan. Así, por ejemplo, en "¿Qué es la libertad?" puede leerse:

> [d]entro del marco conceptual de la filosofía tradicional es bien difícil comprender que la libertad y la no soberanía puedan coexistir o, para expresarlo de otra forma, que la libertad se pueda haber dado a los hombres a condición de la existencia de la no soberanía […]. La famosa soberanía de los cuerpos políticos siempre fue una ilusión que, además, no se puede mantener más que con instrumentos de violencia, es decir, con medios esencialmente no políticos. En condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive el hombre sino los hombres, la libertad y la soberanía son tan poco idénticas que ni siquiera pueden existir simultáneamente. Cuando los hombres quieren ser soberanos, como individuos o como grupos organizados, deben rendirse a la opresión de la voluntad, ya sea la individual con la que cada uno se obliga a sí mismo, o la «voluntad general» de un grupo organizado. Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía (1996d: 177).

O en *La condición humana*:

> [...] su error básico [de la tradición de pensamiento occidental] parece radicar en la identificación de la soberanía con la libertad, que siempre se ha dado por sentada en el pensamiento tanto político como filosófico. Si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictoria a la propia condición de pluralidad. Ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la Tierra, y no, como mantiene la tradición desde Platón, debido a la limitada fuerza del hombre, que le hace depender de la ayuda de los demás […] sólo bajo el supuesto de un solo dios […] cabe que la soberanía y la libertad sean lo mismo. En las demás circunstancias, la soberanía únicamente es posible en la imaginación, pagada al precio de la realidad (2005a: 254-255).

Y por último, en *Sobre la revolución*:

> [e]n este aspecto, la gran innovación política americana –quizá la más importante a largo plazo– fue la consecuente abolición de la soberanía dentro del cuerpo político de la república, la idea de que, en la esfera de los asuntos humanos, tiranía y soberanía son la misma cosa (2006a: 207-208. Véase también 1998e: 114).

De estas referencias, que hemos citado extensamente porque entendemos que concentran los elementos centrales para pensar la crítica arendtiana al concepto de soberanía y, con ésta, su respuesta al problema de la fundación en la modernidad política, destaquemos lo siguiente:

1) La soberanía como núcleo fundamental del pensamiento político y como elemento central de los cuerpos políticos siempre ha sido una ilusión, que solo ha podido garantizarse a través del uso de la violencia.

2) La afirmación según la cual los seres humanos (o los cuerpos políticos) son soberanos no solo es una ilusión sino que también es contraria a la condición humana de la pluralidad. Solamente bajo el supuesto de *un solo Dios* (esto es, bajo la tradición teológico-política) es posible pensar que soberanía y libertad coinciden.[45]

3) La crítica a la identificación de libertad y soberanía –identificación evidente para la tradición de la filosofía política que enraíza la libertad en la voluntad– es puesta por Arendt al servicio de la elaboración de

[45] Como veremos, Arendt plantea que los revolucionarios, dotados de los elementos con los que la tradición pensó la fundación, no pudieron liberarse del *problema del absoluto*, sobre todo debido a que quedaron presos de una concepción de la ley que precisa de la sanción trascendente, que demanda la existencia de *un solo Dios*.

un concepto de libertad política que solo puede ser entendido en su vínculo con la pluralidad de los muchos.

4) La identificación de la fundación con la voluntad de uno parece ser algo propio no solamente de la filosofía política moderna, que cuenta entre sus representantes destacados a Rousseau y Schmitt, sino también de la filosofía política clásica. Desde Platón, la tradición pretendió escapar de la fragilidad de los asuntos humanos (debida a la inherente pluralidad de los mismos) mediante la sustitución de la acción por la fabricación, entendiendo la tarea de la fundación política en términos creacionistas.[46] Si el origen de la ley es pensado como producto del hacer, uno solo es quien está en mejores condiciones de realizar dicha tarea.[47] *Contra* la filosofía política clásica[48] y la moderna teoría de la soberanía, Arendt desarrolla una comprensión de la política que vincula acción y pluralidad (la acción concertada de los muchos) como los elementos centrales para pensar la fundación.

5) Arendt afirma que, en la esfera de los asuntos humanos, tiranía y soberanía coinciden, lo que es lo mismo que decir que pensar el problema de la fundación bajo la figura de la soberanía, tal como lo hace Schmitt, conduce necesariamente a la tiranía. Pareciera ser que para ella el problema de la fundación –y con éste el problema del régimen político– se resuelve en un oposición binaria: o bien hay esfera pública y pluralidad, o bien hay destrucción de la esfera pública y reino del uno

[46] A diferencia de la fabricación, la acción, "nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros no menos que la fabricación requiere la presencia de la naturaleza para su material y de un mundo en el que colocar el producto acabado. La fabricación está rodeada y en constante contacto con el mundo; la acción y el discurso lo están con la trama de los actos y palabras de otros hombres. La creencia popular en un «hombre fuerte» que, aislado y en contra de los demás, debe su fuerza al hecho de estar solo es pura superstición, basada en la ilusión de que podemos «hacer» algo en la esfera de los asuntos humanos –«hacer» instituciones o leyes, por ejemplo, de la misma forma que hacemos mesas y sillas, o hacer hombres «mejores» o «peores»–, o consciente desesperación de toda acción, política y no política, redoblada con la utópica esperanza de que cabe tratar a los hombres como se trata a otro «material»" (Arendt, 2005a: 216).

[47] "Si la república ha de ser hecha por alguien que sea el equivalente político de un artesano o artista, según una τέχνη establecida y según las normas y medidas válidas en este «arte» particular, el tirano es el que está en la mejor posición para lograr esa meta" (Arendt, 1996c: 122).

[48] Para una lectura de Arendt en esta clave, véase Abensour (2006) y Buckler (2011).

–sea que este aparezca bajo la forma del rey, del tirano o como durante el transcurso de la Revolución francesa, del pueblo actuando como *un* sujeto. La pregunta que surge en este contexto refiere a la posibilidad, no solo ontológica (anclada en el *hecho* de la pluralidad) sino también fenomenológica, de encontrar alguna experiencia política moderna en la que haya sido posible fundar el régimen sin necesidad de la soberanía, sin apelar a un absoluto: la Revolución americana se constituye para Arendt como el primer experimento político en el cual la soberanía no ha ocupado función alguna al interior de la república.

b. Los dos polos de la modernidad y la nueva ciencia política

La crítica del concepto de soberanía, por tanto, forma parte de un programa más ambicioso, que supone la elaboración de un nuevo pensamiento –*contra la filosofía política y la teología política tradicional*– capaz de comprender los fenómenos políticos centrales de la modernidad. Este proyecto no es resultado ni de una elucubración teórica ni de la pretensión de elaborar un sistema acabado que nos permita pensar lo político liberado de las ataduras de la tradición; Arendt no critica los conceptos con los que se pensó la política debido a un interés filosófico o hermenéutico. La filosofía política se ha caracterizado por tener una actitud de huida frente al carácter contingente de los asuntos humanos, ha pretendido escapar de la fragilidad que los caracteriza y *por esto mismo* ha elaborado una comprensión de la política en los términos de dominación, gobierno y fabricación, ocluyendo la comprensión de las experiencias más elementales. Arendt, por el contrario, entiende que el pensamiento en general –y el político en particular– se encuentra *siempre ya* arraigado en la experiencia; es ésta la que nos invita –o nos compele– a tratar de revisar los modos en los que la tradición ha pensado la política. "Mi suposición", sostiene, "es que el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de experiencia vivida y que debe mantenerse vinculado a ellos como a los únicos indicadores para poder orientarse" (Arendt, 1998a: 87). ¿Qué experiencias se encuentran en el corazón del pensamiento arendtiano?

Como es sabido, el fenómeno que desafía la comprensión, la experiencia política fundamental con la que su pensamiento ha tenido que confrontarse, es la emergencia del totalitarismo. La aparición del

antisemitismo en la escena política del siglo XIX,[49] la desintegración de las Naciones-Estados y su concepto de soberanía (de la forma política que Schmitt identificara con la modernidad), el surgimiento del imperialismo como móvil de acción de las clases dominantes europeas; todos estos factores cristalizaron en una forma de dominación inédita en la historia de la humanidad. El totalitarismo ha pulverizado todas nuestras categorías de pensamiento y nuestros criterios de juicio (Arendt, 1998b: 31-32; 1990b: 20 y 2002: 30-42). La confrontación con esta experiencia, la asunción del carácter irreversible de la ruptura que significa, tanto para las formas en las que la tradición pensó la política como para los modos en los que las comunidades humanas se organizaron a lo largo de la historia (poniendo en crisis no solo el pensamiento político sino también la distinción clásica entre tipos de régimen), se encuentra en el centro del pensar arendtiano.[50] Es este *acontecimiento sin precedentes* el que la obliga a repensar lo político en tanto que tal.[51]

Ahora bien, si es cierto que la pérdida de guías, de estándares morales invariables, resultado de la ruptura de la tradición, habría regado el terreno para el surgimiento de los totalitarismos, la aparición de esta nueva forma de gobierno no es interpretada por Arendt en términos de necesidad o de causalidad, como si hubiera una línea de continuidad entre esta y la modernidad. El totalitarismo surge gracias a una cristalización específica de determinados elementos presentes en la Edad

[49] Recordemos que Arendt señala en el primer tomo de *Los orígenes del totalitarismo* que el antisemitismo, tal y como aparece en el siglo XIX, es específicamente moderno; esto es, que no puede identificarse con la persecución religiosa de los judíos desde el inicio de la era cristiana, sino que está vinculado al problema de la emancipación de los judíos europeos.

[50] Como veremos en la tercera parte, Lefort plantea el problema en términos similares. El totalitarismo, sostiene, es el fenómeno político que se encuentra en el corazón de nuestro tiempo y nos "plantea un enigma que interpela reexaminar la génesis de las sociedades políticas" (2004h: 242).

[51] No nos centraremos en el análisis arendtiano del totalitarismo debido a que nuestra preocupación está orientada a dilucidar el modo en el que piensa el fenómeno de la fundación política de un régimen libre y las paradojas que esta empresa colectiva hace emerger. No obstante, en las consideraciones finales de esta segunda parte, abordaremos brevemente la manera en la que interpreta el totalitarismo como una nueva forma de dominación, ya que nos permitirá contraponer las alternativas de la modernidad en lo que refiere al régimen político y nos allanará el camino para el pasaje al pensamiento lefortiano.

Moderna.[52] El análisis de sus orígenes dibuja los contornos de una historia de la modernidad que –si la asociamos al relato que de ésta hace en *La condición humana*, en los términos del progresivo reemplazo de la acción por la labor, de la emergencia de la sociedad de masas y de la consecuente comprensión de la política en términos de administración de las necesidades de la población–, parece llevarnos a interpretarla como una época que señala la desaparición de la libertad y el ocultamiento de lo político; una época en la que se habría olvidado definitivamente la única causa que "ha determinado, desde el comienzo de nuestra historia, la propia existencia de la política, la *causa de la libertad contra la tiranía*" (Arendt, 2006a: 11. La cursiva es propia). No obstante, esta historia de la modernidad no es la única que relata Arendt, ni el totalitarismo es el único acontecimiento que le obsesiona comprender. Pretende contar también la "historia secreta de la Edad Moderna",[53] una historia en la que lo político parece fulgurar con una luz hasta ahora desconocida, una historia que le permite pensar la fundación de la libertad de un modo enteramente novedoso. El totalitarismo no es –estrictamente hablando– ni la única ni la primera experiencia política moderna que carece de precedentes dentro de la tradición. Tal como escribe Birulés:

> [...] el totalitarismo […] no es la culminación de la época moderna sino una forma patológica especial de la política moderna. Para Arendt, no hay un vínculo interno entre la progresiva «pérdida del mundo», característica de la modernidad, y el terror, la esencia del totalitarismo. No debe sorprendernos, pues, que cuando escribe acerca de los acontecimientos históricos de su presente o del pasado lo haga fijando su atención en los dos polos extremos entre los que está comprendida la modernidad: el totalitarismo del siglo XX y el fenómeno de las revoluciones modernas (2007: 109).

Así, si luego de la experiencia totalitaria su análisis apuntaba a comprender un acontecimiento que por su misma originalidad desafiaba todas nuestras categorías de pensamiento, y marcaba la ruptura definitiva

[52] Arendt utiliza Edad Moderna para hablar de la época que comienza en el siglo XVII y culmina a principios del siglo XX; y de Mundo Moderno para referirse a la época posterior a las primeras explosiones atómicas. Con respecto a esta distinción, véase Arendt (2005a: 33-34 y 1996a: 33).

[53] "La historia de las revoluciones –desde el verano de 1776 en Filadelfia y el de 1789 en París al otoño de 1956 en Budapest–, que políticamente explica con detalle la historia secreta de la Edad Moderna, podría ser contada, en forma de parábola, como la leyenda de un viejo tesoro que, en las más diversas circunstancias, aparece súbita e inesperadamente y desaparece de nuevo, en condiciones misteriosas diversas, como si se tratara de un fatamorgana" (Arendt, 1998a: 77).

con la tradición, en *Sobre la revolución* Arendt se habría enfrentado a un fenómeno de características similares: la revolución –como concepto y como acontecimiento político específico de la modernidad– tampoco podía ser comprendida con las categorías de aquella.

Al igual que con su interpretación del totalitarismo, las críticas al libro suscitadas por sus supuestos problemas metodológicos o sus debilidades historiográficas ponían en el centro de la escena algo que era ajeno, en gran medida, al proyecto arendtiano. Ambos análisis han de ser interpretados dentro del programa ambicioso mayor al que hacíamos referencia al comienzo de este apartado, que consiste en buscar, para decirlo en las palabras de Tocqueville que tanto gustaba citar Arendt, en un mundo nuevo, una nueva ciencia política capaz de dar cuenta de los acontecimientos políticos en su misma especificidad.[54]

La novedad que marcan ambos acontecimientos –el hecho de que ni el totalitarismo ni las revoluciones puedan ser interpretados con las categorías de la tradición– sitúan a Arendt en el dominio del historiador o del pensador político tal como ella lo entiende;[55] esto es, en el dominio de quien tiene que estudiar aquello que solo ocurre una vez y tratar de captarlo en su contingencia radical (Arendt, 1998b: 41-42). Si bien ni uno ni otro fenómeno pueden ser interpretados bajo la oposición clásica entre tiranía y libertad –ni el totalitarismo puede comprenderse como una tiranía, ni la Revolución americana puede ser entendida como una república en el sentido tradicional– ambos expresan, en cierto modo, la forma moderna en la que dicha oposición aparece. Su novedad obliga a Arendt a replantear, en un sentido que luego será desarrollado por Lefort de un modo más acabado, la distinción clásica entre formas de régimen.

Así, si el totalitarismo expresa una nueva forma de dominación que subvierte la diferencia clásica entre regímenes legales y regímenes arbi-

[54] Arendt se refiere en reiteradas ocasiones (por ejemplo: 2006a: 69 y 243 y 1996b: 86) a este llamado de Tocqueville.

[55] Arendt contrapone la comprensión clásica de la historia, cuya tarea primordial consistía en convertir los actos y las palabras, por naturaleza fugaces, en algo digno de recuerdo, con la moderna, que la entiende como proceso. La tarea del historiador, en tanto *storyteller*, consiste para ella en dar fama inmortal a las acciones de los seres humanos mediante la narración. Para una contraposición entre la historia clásica y moderna, véase Arendt (1996b: 49-52). En referencia al "método" arendtiano, su "old-fashioned storytelling", pueden consultarse: Vollrath (1977); Disch (2011); Pirro (2001); Benhabib (1990) y Young-Bruehl (1977). Al respecto véase también *infra* p. 144, n. 117.

trarios, en tanto que apela a la naturaleza o a la historia para fundamentar su legitimidad, cabe pensar también que las revoluciones –en particular la americana– parecen haber dado lugar a una experiencia política inédita, que tampoco tiene precedentes en la historia. No obstante, como veremos al final de esta segunda parte, para Arendt las revoluciones –a la vez que se instituyen como el ejemplo digno de recuerdo en el que lo político ha fulgurado independientemente de los estándares teológicos o naturales con los que la tradición lo habría encubierto– no han logrado cristalizar en instituciones políticas duraderas, no han conseguido instituir una nueva forma de régimen que dé lugar a la libertad política.

Ahora bien, no obstante el carácter inaugural que ambos fenómenos tienen, existe una diferencia entre ellos. Mientras que la novedad del totalitarismo es contemporánea a Arendt, el concepto de revolución tiene una tradición propia –heredera de la Revolución francesa y de la filosofía de la historia que emergió de ella–[56] que es preciso desarticular para poder llegar a una comprensión adecuada del fenómeno. Por tanto, si bien Arendt se propone comprender la experiencia de la fundación moderna a partir de las revoluciones; si busca, a la vez, interpretar el significado del concepto revolución; solo puede hacerlo luego de desarticular los diferentes elementos que ahora asociamos con dicho concepto y con la experiencia misma, para distinguir aquellos que le serían propios de otros que ocluyen la posibilidad de comprender el fenómeno.

c. El vocablo revolución

Según Arendt, existen varios elementos que están vinculados al concepto revolución tal como nos ha sido transmitido: algunos de ellos son residuos del origen astronómico del vocablo; otros son herencia de la tradición y del modo en el que ella ha pensado el fenómeno de la fundación; otros, finalmente, están asociados a la experiencia misma de la revolución (Arendt, 2006a: 54-77). El origen de la palabra, afirma Arendt, hunde sus raíces en la astronomía; su uso en este campo hace referencia al movimiento regular de las estrellas, repetitivo e *irresistible*, que escapa a la influencia de los seres humanos. En su peregrinación

[56] Arendt sostiene que "[c]ada vez que la Época Moderna tuvo motivo para esperar una nueva filosofía política, obtuvo en su lugar una filosofía de la historia" (2005a: 319, n. 63 y 2006a: 69). Ya volveremos sobre esta cuestión.

hacia la esfera política, el concepto, entendido en un primer momento como restauración de las libertades antiguas, señaló la perplejidad con la que se enfrentaban los revolucionarios al tratar de fundar un nuevo régimen político. La experiencia de la liberación y la herencia conceptual de la tradición, aportaron el elemento de *violencia* que ahora asociamos a la palabra revolución. El deseo por instituir un nuevo orden, la aparición en escena de la libertad, evidenció que nos encontrábamos frente a un fenómeno sin precedentes, caracterizado por la *novedad*.

De todos estos elementos, la experiencia de la novedad –unida a la idea de la libertad– se constituye para Arendt en la característica central de la revolución, aquella que emerge luego de la pluralización semántica que realiza del vocablo.[57] Pero esta experiencia es también la que desafía de modo más radical nuestra comprensión del fenómeno. Las revoluciones, sostiene Arendt, "son los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del comienzo" (2006a: 25. Traducción modificada). En este sentido, nos confrontan con algunas de las preguntas elementales de la política: ¿Cómo se constituye una nueva comunidad? ¿Cómo es posible discriminar entre legitimidad y usurpación en el momento mismo de la fundación? ¿De qué fuente emana la legitimidad de las leyes de la ciudad?

Estas preguntas, advierte Arendt, fueron respondidas por la tradición a través de diversas estrategias, aunque ninguna ha logrado dar cuenta de las dificultades que presentan de un modo adecuado. Su objetivo, por tanto, consiste en tratar de dilucidar el problema de la fundación a través de la resemantización polémica de la revolución, esto es, a través de la disociación del concepto de la "tradición revolucionaria"[58] y de las ideologías de los siglos XIX y XX, y también de la

[57] Tal como sostiene Birulés, "queda claro que el fenómeno de la revolución moderna no es asimilable a un mero cambio de gobierno, a una insurrección o a la guerra civil. Arendt parece celebrar la revolución como una manifestación de la capacidad casi milagrosa de los seres humanos de iniciar, de innovar, de hacer saltar por los aires el continuo histórico. El acento se coloca, pues, en el establecimiento de un nuevo origen, en el inicio de algo nuevo, en la fundación […]. [L]a revolución es la experiencia de la facultad humana de iniciar algo nuevo" (2007: 115).

[58] El uso de la palabra tradición para "tradición revolucionaria" puede ser objeto de cierta confusión, debido a que Arendt plantea justamente que la experiencia de la libertad surgida en las revoluciones se ha perdido porque no ha podido ser transmitida ni articulada conceptualmente. No obstante, si la tradición es lo que "selecciona y denomina, transmite y preserva", entiendo que es legítimo hablar de una "tradición revolucionaria"

tradición de pensamiento filosófico político que reduce la empresa de la fundación a la fabricación. Arendt pretende cuestionar la inscripción del fenómeno de la fundación en la violencia. Para ello, orientará su mirada hacia los fenómenos revolucionarios, la experiencia política moderna en la que el problema de la fundación adquiere su mayor radicalidad. El primer momento de nuestro recorrido se centrará, entonces, en la disociación entre el concepto de revolución y el fenómeno de la violencia.

I.
¿Dónde asentar la fundación?
Violencia y poder[59]

Maquiavelo, sostiene Arendt, es el padre espiritual del fenómeno revolucionario. Fue él quien pensó, por primera vez luego de la liberación de la tutela de la Iglesia, la posibilidad de fundar un cuerpo político, de crear nuevos órdenes.[60] Para ello, al igual que lo harían los revolucionarios en el siglo XVIII, recurrió a los "archivos de la antigüedad", en particular a la experiencia política romana. Ahora bien, según Arendt, Maquiavelo identificó la actividad del fundador, del príncipe nuevo,

que ha transmitido la experiencia francesa –poniendo en primer lugar la violencia y la cuestión social– y ha olvidado la experiencia americana. En gran medida, es debido a este olvido que se ha perdido el "viejo tesoro" de las revoluciones: la felicidad pública y la libertad pública. Véase Arendt (1998a: 77).

[59] De modo diverso, la problemática relación entre violencia y fundación ha sido analizada por la mayoría de los intérpretes de la obra de Arendt. Si bien algunos de ellos han sostenido, frente a la disociación radical que propone Arendt, la imposibilidad de eliminar el elemento de violencia inscripto en el fenómeno de la fundación (Enegrén, 1994: 83-84 y Keenan, 1994: 316 y subs.); otros se han detenido cuidadosamente en las tensiones que surgen a partir de la pretensión arendtiana de restituir un momento de legitimidad puro, ajeno a la violencia. Para una discusión al respecto véase Birulés (2007: 122 y subs), Ingram (1996: 221-250) y Honig (1993: 77-125).

[60] "Lo que hace de Maquiavelo una figura tan relevante para una historia de la revolución, de la cual fue un precursor, es que fue el primero que meditó sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable. No es lo más importante a este respecto que Maquiavelo estuviese o no familiarizado con alguno de los elementos más característicos de la revolución moderna […]. Para nosotros es más importante que Maquiavelo fuese el primero en percibir el nacimiento de una esfera puramente secular cuyas leyes y principios de acción eran independientes de la doctrina eclesiástica en particular, y de las normas morales que trascienden la esfera de los asuntos humanos, en general" (Arendt, 2006a: 46-47).

con la violencia y la fabricación,[61] es decir, entendió la fundación de un nuevo cuerpo político como el resultado de una actividad individual, y comprendió su lógica bajo las categorías de medios y fines. En este punto, afirma, el pensador florentino no pudo saltar por encima de la tradición.[62] ¿Cómo pretende Arendt triunfar allí donde, según ella, Maquiavelo fracasó?

Para la tradición revolucionaria, tanto en su articulación teórica a partir de la interpretación de Marx, como en la práctica heredada de la Revolución francesa, la revolución se sitúa bajo el signo de la violencia (Arendt, 1997a: 132 y 2006a: 21). Ahora bien, la inscripción de la violencia como algo propio de la fundación, del comienzo, no remite simplemente a la tradición moderna ni se reduce a ser el resultado de esta identificación, sino que tiene también una historia acreditada: en la Biblia y en la antigüedad clásica, a través del relato fratricida (Caín mató a Abel, Rómulo a Remo); y en las teorías del estado de naturaleza, a través de la afirmación de una violencia inherente a la naturaleza humana.[63] De este modo, tanto la tradición revolucionaria y la filosofía

[61] Para una reconstrucción de la sustitución de la acción por el trabajo y su vinculación con la fundación véase Arendt (2005a: 242-251).

[62] El nombre de Maquiavelo asociado al fenómeno de la revolución no carece de ambigüedades en la obra de Arendt: si por un lado considera que para Maquiavelo la violencia es necesaria para fundar órdenes nuevos, no obstante entiende que es él quien por primera vez ha pensado el fenómeno de la fundación prescindiendo del suplemento teológico o filosófico. Al respecto véase Arendt (2006a: 46-47, 50-51, 134, 277 y 285; 1998b: 43; 2002: 153 y 445; 1996c: 148-151; 2005a: 60 y 91; 1996a: 28). Como veremos en la tercera parte, Lefort restituye una figura de Maquiavelo desprovista de estas ambigüedades. Afirma que la pluralidad –la división– y no la violencia, es el resorte a partir del cual Maquiavelo confronta el problema del comienzo, disociándolo radicalmente de la tradición tanto teológica como filosófica.

[63] En las primeras páginas de *Sobre la revolución* Arendt nos recuerda que la tradición ha entendido que en el comienzo está siempre la violencia: "[q]ue tal comienzo debe estar estrechamente relacionado con la violencia parece atestiguarlo el comienzo legendario de nuestra historia según la concibieron la Biblia y la antigüedad clásica: Caín mató a Abel, y Rómulo mató a Remo; la violencia fue el comienzo y, por la misma razón, ningún comienzo puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la usurpación". Poco después añade: "toda la fraternidad de la que hayan sido capaces los seres humanos ha resultado del fratricidio, toda organización política que hayan podido construir los hombres tiene su origen en el crimen. La convicción de que «en el origen fue el crimen» –de la cual es simple paráfrasis, teóricamente purificada, la expresión «estado de naturaleza»– ha merecido, a través de los siglos tanta aceptación respecto a la condición de los asuntos humanos como la primera frase de San Juan –«en el principio fue el Verbo»– ha tenido para los asuntos de salvación" (2006a: 23. Traducción modificada].

política, como la antigüedad clásica y la Biblia, parecen identificar la experiencia del origen con la escena de un crimen, con la primacía de la violencia por sobre el derecho.[64] Todas ellas conducen –argumenta Arendt– a una comprensión de la política centrada en las categorías de obediencia y dominación: si la constitución de un nuevo orden es realizada a través de la violencia del fundador, el poder solo puede ser entendido como capacidad de suscitar obediencia en quienes han sido vencidos; si el estado natural está caracterizado por una violencia originaria, el orden político tiene sentido solo y en la medida en que es capaz de controlar esa violencia, de mantenerla a raya. Siguiendo los argumentos de la primera tesis, ningún príncipe nuevo puede apelar a la legitimidad de su empresa en los términos de fundación de la libertad; lo único que puede hacer es encubrir ideológicamente la violencia del origen –la violencia que está en el comienzo y la violencia originaria, inherente al ser humano– con el objeto de garantizar el nuevo orden. Siguiendo los argumentos de la segunda tesis, los resortes de la acción individual están –tienen que estarlo– orientados a evitar recaer en el estado de naturaleza; por tanto, no pueden estar caracterizados por la búsqueda de la libertad sino más bien por el deseo de seguridad. La violencia impregna toda posible comprensión de la revolución en los términos de fundación de la libertad, condenando a interpretarla, a lo sumo, como un esfuerzo por liberarse de la necesidad, por resolver las cuestiones apremiantes de la vida.

Al igual que la tradición revolucionaria, Arendt también asume que la violencia está presente en la historia de las revoluciones, que parece ser concomitante al fenómeno de la fundación. No obstante, la pregunta que orienta su interrogación no refiere a si hay o no violencia en los momentos de ruptura, de cambio de régimen o de liberación de la opresión, sino al papel específico que ocupa en relación a la fundación. El esfuerzo de Arendt consiste precisamente en desarticular, a través de la descripción de dos tiempos inherentes al fenómeno revolucionario,

[64] Como veremos, a cada una de estas posiciones, que parecen sancionar definitivamente la co-implicación inmediata entre violencia y fundación, podríamos oponerle especularmente una comprensión del comienzo disociada de la violencia: en el caso bíblico, el *Éxodo*; en el caso romano, la *Eneida*; en la revolución, la experiencia americana; y, finalmente, en la argumentación teórico-política, el propio pensamiento de Arendt. Volveremos sobre este problema en el capítulo VI.

la identificación entre violencia y revolución, estrategia que le permite liberar a la empresa de la fundación de sus connotaciones violentas.

Estos dos tiempos tienen gramáticas diferentes: el primer momento es identificado como aquel en el que la violencia como medio sirve para liberarse de la opresión. Pero la liberación no conduce inmediatamente a la fundación: la violencia, si bien puede destruir el poder, no puede crearlo. El segundo momento, el propiamente político, consiste en identificar la empresa de la fundación con la constitución de la libertad, en donde el poder y la capacidad de actuar en concierto adquieren primacía por sobre la violencia (Arendt, 2006a: 37 y 45 y 1996d: 160). En la reflexión de Arendt acerca de la revolución, el intento de eliminar la violencia del momento de la fundación, unido a su afán por distinguir entre poder y violencia, opera a través de la distinción entre los momentos de liberación y de fundación de la libertad. Como plantea Hilb:

> [s]i la praxis revolucionaria puede ser pensada fuera de toda referencia a la *poiesis*, si ese nuevo comienzo es pensable como acción libre que genera poder al margen de toda idea de violencia y de fabricación –o de violencia *de* la fabricación–, es precisamente porque la distinción de ambos momentos ha puesto la violencia del lado de la destrucción y de la finalidad –la liberación de la opresión– y ha guarnecido al nuevo comienzo como poder sin violencia (2001: 38).

Así, si bien Arendt entiende que el momento de la liberación contiene elementos de violencia, necesarios para destituir al antiguo gobierno; si acepta que la emergencia de un nuevo régimen está precedida por actos violentos; no obstante afirma que la fundación no es resultado de la violencia sino del poder que se genera gracias a la acción en concierto. La diferencia entre liberación y fundación se asienta, por tanto, en la distinción entre violencia y poder.

Como es sabido, esta distinción –que atraviesa toda la obra arendtiana– es desarrollada en mayor medida en *Sobre la violencia,* en donde son retomados los argumentos elaborados en *La condición humana*. En ambos textos, Arendt desarticula la comprensión tradicional según la cual existe un vínculo inherente entre política y violencia o entre poder y dominación. Para distinguir poder de violencia, advierte, es necesario que despojemos ambos conceptos de las características que les ha asignado la tradición, que ha entendido al primero en los términos del dominio y a la segunda como el medio más adecuado para acumular poder. Habiendo heredado esta concepción, el pensamiento político

moderno identificó el poder con el monopolio legítimo de la violencia estatal. Este tipo de definiciones, escribe Arendt:

> [n]o solo se derivan de la antigua noción del poder absoluto que acompañó a la aparición de la Nación-Estado soberana europea, cuyos primeros y más importantes portavoces fueron Jean Bodin, en la Francia del siglo XVI y Thomas Hobbes en la Inglaterra del siglo XVII, sino que también coinciden con los términos empleados desde la antigüedad griega para definir las formas de gobierno como el dominio del hombre sobre el hombre (1998e: 141).

La tradición de la filosofía política, tanto en su formulación clásica como en su versión moderna, ha forjado una comprensión de la relación política fundamental en los términos de mando y obediencia. A pesar de que la mayoría de los autores del pasado hayan entendido la política en estos términos, Arendt sostiene que el origen de esta idea no ha sido –estrictamente hablando– resultado de la experiencia política concreta sino más bien consecuencia de la actitud que la filosofía ha tenido, desde Platón, en contra de la política.[65] La tradición de la filosofía política expresa, antes que nada, la actitud de los filósofos frente a la política, actitud que, desde Platón, se ha caracterizado por la pretensión de huida frente al carácter fútil de la acción humana. Es el deseo –propiamente filosófico– de escapar de la fragilidad de los asuntos humanos el que ha conducido a pensar la política en estos términos; y "[e]l signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres solo pueden vivir juntos legal y políticamente

[65] Debido a esta actitud propia de la filosofía contra la política, Arendt se autoexcluye del "círculo de los filósofos" en el que Günter Gaus pretende incluirla en la entrevista que realiza para la televisión alemana en 1964. Allí afirma que su profesión no es la filosofía sino la teoría política. Y añade: "La diferencia [entre la teoría política y la filosofía política] está realmente en la cosa misma. La expresión "filosofía política", expresión que yo evito, está extremadamente cargada por la tradición. Cuando yo hablo de estos temas, sea académicamente o no, siempre menciono que hay una tensión entre la filosofía y la política. Es decir, entre el hombre como ser que filosofa y el hombre como ser que actúa; es una tensión que no existe en la filosofía de la naturaleza. El filósofo se sitúa frente a la naturaleza como todos los demás seres humanos; cuando medita sobre ella, habla en nombre de toda la humanidad. En cambio, frente a la política el filósofo no tiene una postura neutral. ¡No desde Platón! […]. Hay una suerte de hostilidad a toda política en la mayoría de los filósofos, con muy pocas excepciones […]. En efecto, «no quiero participar en absoluto de esa hostilidad»: yo quiero mirar a la política, por así decirlo, con ojos no enturbiados por la filosofía" (2005b: 17-18). Para el tratamiento de la tensión entre filosofía y política, véase Arendt (1990a y 2008a); Canovan (1990) y Villa (1998).

cuando algunos tienen el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer" (Arendt, 2005a: 244).[66]

La comprensión de la política en estos términos tiene por tanto una tradición acreditada. La filosofía política clásica que distingue las formas de gobierno partiendo de la idea del dominio del hombre sobre el hombre, la elaboración moderna del poder absoluto como fundamento del Estado en Hobbes y Bodin, la identificación de la ley con el mandato propia de la tradición judeo-cristiana, todas ellas han contribuido a reforzar la comprensión según la cual la esencia de la política es la dominación, y su problema fundamental la obediencia.[67] Para esta tradición, poder, fortaleza, fuerza, autoridad y violencia son palabras que describen el mismo fenómeno. Pero Arendt sostiene que esta forma de entender la política nos arroja a un territorio en el que a la vez que se borran las diferencias conceptuales, los fenómenos que les corresponden se tornan más opacos a la comprensión.

Frente a esta tradición, se propone restituir un vocabulario diferente en el que poder, libertad y acción se anudan para dar lugar a una comprensión específicamente política –no filosófica– de los acontecimientos. Pretende recuperar[68] una tradición distinta: aquella que encuentra

[66] La incertidumbre de la acción humana –nunca sabemos qué estamos haciendo cuando comenzamos a actuar en la red de relaciones y mutuas dependencias que constituyen el campo político– fue considerada por Platón como el argumento más elevado en contra de la seriedad de los asuntos humanos. La imprevisibilidad y la irreversibilidad de la acción, llevaron a Platón a intentar sustituirla por el gobierno, transformando la relación plural y horizontal entre quien inicia una acción y quienes la continúan, en la relación vertical entre quien manda y quienes obedecen (Arendt, 2005a: 242-250).

[67] Incluso Arendt, en la época en la que estaba escribiendo *Los orígenes del totalitarismo*, parece haber caído presa de esta tradición. Allí sostenía: "[l]a violencia ha sido siempre la *última ratio* de la acción política y el poder ha sido siempre la expresión visible de la dominación y del Gobierno" (1981: 224).

[68] Por ahí sería más adecuado utilizar el verbo *instaurar* en lugar de *recuperar*, ya que Arendt entiende que incluso quienes escaparon a aquella tradición siguieron usando el término obediencia para describir a la política, aunque para ellos la obediencia a la ley suplantaría a la "dominación del hombre por el hombre". Como veremos, esta ambigüedad con respecto a la cuestión del estatuto de la empresa de Arendt está presente a lo largo de su obra: si por un lado parece ser posible afirmar que su tarea puede ser comprendida en los términos de una restauración o restitución de experiencias políticas del pasado olvidadas y de conceptos ignorados por la tradición, por el otro, considero que el sentido de su empresa se ilumina mejor si se entiende que elabora un nuevo pensamiento que articula de modo original, a partir de las exigencias que le impuso su tiempo, tanto las experiencias políticas del pasado como a los pensadores políticos ignorados por la tradición.

su primera formulación en el concepto de isonomía de las ciudades estado griegas y se despliega en la comprensión romana de la forma de gobierno como *civitas*; tradición hacia la que también se dirigieron los revolucionarios del siglo XVIII –no sin ambigüedades como veremos– en busca de un concepto de ley y de poder irreductibles a la relación de mando y obediencia (Arendt, 1998e: 143). Para esta corriente subterránea de pensamiento político, negada por la filosofía política desde Platón, el gobierno descansa en la opinión, en el poder común que emerge como resultado de la acción conjunta.

Enhebrando su propio discurso con el de esta *tradición oculta*, Arendt entiende que el poder no es propiedad de los seres humanos aislados y separados sino que aparece solo allí donde las personas se juntan y actúan de común acuerdo, y tiende a desaparecer en el mismo momento en el que se dispersan. Tiene un carácter transitorio y potencial (Arendt, 2005a: 226). Y es esta característica peculiar del poder la que lo convierte en un medio bastante inadecuado para conseguir una permanencia de cualquier clase, para ser fuente de estabilidad (Arendt, 1996e: 272). No obstante lo cual, Arendt afirma que el poder así entendido es el único capaz de mantener la existencia del espacio público. Al ser interpretado como resultado de la acción conjunta y no en los términos de mando y obediencia, el poder queda separado de la violencia por un abismo infranqueable. Entendido como un fin en sí mismo, el poder no es comprendido nunca como medio.

La violencia, por el contrario, se caracteriza por su carácter instrumental, es concebida como un medio para multiplicar la potencia natural. Si bien puede destruir el espacio público, no puede jamás fundarlo. En este sentido, Arendt señala la natural impotencia que caracteriza a todos los gobiernos que pretenden asentar su dominación en la violencia (2005a: 228). Ahora bien, si es cierto que la violencia de por sí no es política, si es innegable que lo único que puede hacer en el terreno de la acción es destruir las posibilidades mismas de la libertad, no obstante, es la que –mediante la destrucción del régimen anterior y la liberación de la opresión– establece las condiciones a partir de las cuales la fundación es posible. En este sentido, cumple un papel fundamental en el momento de la liberación, en el momento de la ruptura con el régimen antiguo.[69] A pesar de esto, Arendt afirma también que la violencia no

[69] Si nos remitiéramos al análisis que Arendt realiza de la Revolución húngara habría

solo es impotente, esto es, carece de los resortes necesarios para establecer cualquier organización política, sino que también es ilegítima, debido a que irrumpe en el espacio de la política corrompiendo sus características inherentes.[70] Si las nuevas leyes fueran el resultado de la imposición arbitraria de quienes utilizaron los medios violentos para combatir la tiranía, el nuevo gobierno que se instituiría sería igual de tiránico que el que había caído; y si, como Arendt parece sostener todo el tiempo, tiranía y libertad son aún distinguibles, debería ser posible establecer una fuente para la ley que no exprese simplemente la voluntad de los vencedores sino algo más y algo distinto de aquella. ¿Sobre qué asentar entonces las nuevas instituciones?

Las instituciones políticas no son para Arendt el resultado de la violencia. Por el contrario, "son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas" (Arendt, 1998e: 143). El poder, por tanto, es inherente a la existencia de las comunidades políticas: éstas no pueden sostenerse duraderamente cuando aquel falta. Se encuentra en la base de toda institución política y forma parte de la esencia de todo gobierno. La violencia, por el contrario, tiene un carácter instrumental; puede destruir el poder, pero jamás puede fundarlo.[71] Desligando el poder del

que moderar este argumento; allí pareciera ser que la violencia no jugó papel alguno. Véase Arendt (1997b).

[70] Señalemos que si bien Arendt desvincula la asociación tradicional entre política y dominación, entre poder y violencia, su esfuerzo de comprensión resiste cualquier encasillamiento. En *Sobre la violencia*, después de establecer que el fundamento de toda comunidad, y por tanto, el resorte de toda política, solo puede descansar en el poder de actuar concertadamente, se pregunta si la violencia no puede, en algún sentido, ser inscripta en el terreno de la acción. Su respuesta no parece dejar lugar a dudas: tanto la violencia como el poder pertenecen a la esfera de los asuntos humanos. Desvinculándola de la tradición de la filosofía política, Arendt intenta pensar políticamente la violencia. Y señala que existen determinadas situaciones en las que la celeridad de un acto violento parece ser el único remedio posible para restablecer "la balanza de la justicia", para interrumpir e intervenir sobre el presente. En definitiva, Arendt se propone comprender el fenómeno de la violencia como una actividad que pertenece al campo de la acción, esto es, que no está determinada biológicamente ni puede ser comprendida como resultado de la irracionalidad; pero a la vez señala *su naturaleza esencialmente antipolítica, su incapacidad para generar un vínculo político duradero*. Incluso entendida en los términos de la acción, la violencia es incapaz de fundar instituciones duraderas, incapaz de plasmarse en cuerpos políticos estables.

[71] Véase Arendt (2005a: 227-228). Como iremos desarrollando en esta segunda parte, el pensamiento de Arendt pretende desvincularse de un modo específico de entender la

concepto de dominio y de la violencia, Arendt lo vincula a la libertad y a la capacidad de los seres humanos para actuar.

Sin embargo, si bien esta resignificación del lugar de la violencia al interior del fenómeno revolucionario, y de la fundación en general, permite distinguir entre los resortes que caracterizarían al gobierno legítimo de aquellos que son propios de la tiranía, son insuficientes para resolver, por las razones que veremos a continuación, el problema de la fundación política en la modernidad. En este sentido, Arendt escribe:

> [l]a insistencia de Maquiavelo en la violencia […] fue consecuencia directa de la doble perplejidad en que se encontró teóricamente y que, más tarde, terminó por desembocar en la perplejidad práctica que acosa a los hombres de las revoluciones. La perplejidad era inherente a la tarea de la fundación, al establecimiento de un nuevo comienzo que, en cuanto tal, parecía exigir la violencia y la usurpación, la repetición, por así decirlo, del antiguo crimen legendario […] que está en el comienzo de toda historia. La tarea de la fundación iba también acompañada de la tarea de dar leyes, de proyectar e imponer a los hombres una nueva autoridad, la cual, sin embargo, tenía que imaginarse de tal forma que encajase en el molde del antiguo absoluto que deriva de una autoridad establecida por Dios, reemplazando de este modo un orden terrenal cuya sanción final había estado constituida por los dictados de un Dios omnipotente y cuya última fuente de legitimidad había sido la noción de una encarnación de Dios en la tierra […]. Este "recurso a Dios" sólo era necesario, por supuesto, en el caso de "leyes extraordinarias", es decir, de leyes mediante las cuales se funda una nueva comunidad (2006a: 50-51. Traducción modificada).

Si la distinción entre poder y violencia permite disociar el comienzo de la violencia a la que parece haberlo condenado la tradición, la necesidad de establecer la ley mediante la cual se fundaría la nueva comunidad parece presentar un problema de orden diferente, resuelto por la tradición con el "recurso a Dios". Concomitante a la comprensión de la aparente necesidad de asignarle un lugar privilegiado a la violencia, tanto los hombres de acción que tomaron la iniciativa en las revoluciones, como los pensadores políticos modernos que han abordado el problema de la fundación, entendieron que ésta parecía precisar la sanción de una instancia trascendente para poder ser considerada legítima, que necesitaba un absoluto que la salvara de la arbitrariedad que la caracteriza.

política, aquel que, por un lado, pretende subordinarla a cualquier otra actividad y, por el otro, la entiende como resultado de la *necesidad* de gobierno.

II.
El problema de la legitimidad
La necesidad de un absoluto

La revolución supone la ruptura con la autoridad del cuerpo político anterior y, en general, la ruptura con toda forma de autoridad tradicional. Solo es posible en la medida en que se ha abierto una brecha con el pasado, en la medida en que los modos de legitimidad previos se han quebrado o han desaparecido. Las revoluciones modernas interrumpen el continuo histórico, irrumpen en la escena política para inaugurar una nueva era. ¿Sobre qué se asentaba la legitimidad antes de la aparición de las revoluciones?

Tal como lo reconstruye Arendt, el Antiguo Régimen heredó una comprensión de la fuente de la ley y del poder cuyo origen se remontaba en última instancia a Dios. La existencia de un fundamento sobrenatural brindó a lo largo de la historia estabilidad y legitimidad al orden político. "Desaparecido este Dios, la humanidad occidental retornó a la situación en que se hallaba antes de ser salvada, redimida o lo que sea, por la buena nueva" (Arendt, 1998c: 149), se enfrentó, en definitiva, con la necesidad de establecer los pilares sobre los que asentar los nuevos regímenes sin la fe religiosa en un Dios omnipotente. La fundación política en la modernidad tiene por tanto como sustrato el derrumbe de la trascendencia, la pérdida de un fundamento último del orden.

Como observamos, frente a este acontecimiento, Schmitt afirma que la respuesta específicamente moderna supone restituir el absoluto *en este mundo*, hacer del soberano la fuente última del poder y del derecho. La solución a la desaparición de los referentes de certidumbre, de la *veritas cristiana*, habría sido la creación de la soberanía absoluta que, en analogía con la omnipotencia divina, fue capaz –prescindiendo de la sanción trascendente y anudando en un mismo polo *summa auctoritas* y *summa potestas*– de fundar el orden y establecer la paz.[72] Por el contrario, Arendt entiende que sin la sanción de la trascendencia –que permitía separar *auctoritas* de *potestas* y funcionaba como límite al poder político– cualquier figura que pretenda reponer el absoluto no puede sino degenerar en tiranía y despotismo. Así, afirma:

[72] Véase s*upra* Primera Parte: Carl Schmitt, capítulos I y III.

> [l]a sanción específica que la religión y la autoridad religiosa habían conferido a la esfera secular no podía ser reemplazada simplemente por una soberanía absoluta que, a falta de una fuente trascendente y trasmundana, sólo podía degenerar en la tiranía y el despotismo […]. En términos teóricos, es como si el absolutismo hubiera tratado de resolver este problema de la autoridad sin recubrir al instrumento revolucionario de una nueva fundación; en otras palabras, resolvió el problema dentro del cuadro de referencias existente en el cual la legitimidad del gobierno, en general, y de la autoridad del derecho y del poder seculares, en particular, siempre habían sido justificadas refiriéndolas a una fuente absoluta que no era de este mundo (2006a: 216-217).

"No hay absolutos" (Arendt, 1998c: 149), no existe ya una fuente segura sobre la que asentar la legitimidad. Ahora bien, si la disolución de los referentes últimos es para Arendt un dato ineluctable, no obstante, destaca que tanto la Revolución francesa como la Revolución americana interpretaron el problema del fundamento del orden bajo la influencia de este antiguo absoluto.

Tal como venimos planteando –y como tendremos ocasión de ver– el problema del absoluto responde a la necesidad que pareciera tener el acto de fundación de un nuevo cuerpo político de estar autorizado o fundado en una ley superior o un poder trascendente. No obstante, la búsqueda de una fuente trascendente e incontrovertible no parece ser la respuesta más adecuada para resolver el problema de la legitimidad de la fundación. La afirmación de que la pluralidad es el dato fundamental de la condición humana lleva a Arendt a elaborar una comprensión del poder contraria a la "fantasía" de la omnipotencia. Solo bajo el supuesto de un solo Dios, decíamos en la presentación, soberanía y libertad coinciden; y podemos añadir ahora: solo bajo su *asumida existencia* puede pensarse la emergencia de un soberano que –en analogía con Dios– sea capaz de ejercer un poder suficiente capaz de crear el orden. No obstante, para Arendt, el poder humano es necesariamente limitado; consecuentemente, las leyes que dependen de él no pueden ser nunca absolutas.[73]

La política se caracteriza por la infinita improbabilidad inscripta en el hecho de que los seres humanos tienen la capacidad para hacer surgir

[73] A continuación de la cita con la que concluíamos el capítulo anterior, Arendt añade: "[v]eremos después cómo esta última etapa de la tarea revolucionaria, el hallazgo de un nuevo absoluto que reemplace el absoluto del poder divino, carece de solución, debido que el poder, dado el supuesto de la pluralidad humana, nunca puede aspirar a la omnipotencia, ya que las leyes que dependen del poder humano nunca pueden ser absolutas" (2006a: 51).

lo nuevo, lo absolutamente inesperado. Frente a este carácter contingente y frágil se ha alzado la tradición filosófica que, desde Platón, ha pretendido clausurar dicha contingencia.[74] El absoluto como fuente de la ley y del poder fue uno de los dispositivos utilizados por la tradición para limitar la contingencia, incorporando desde fuera de la esfera de los asuntos humanos diversos elementos para mantenerla a raya. En este sentido, y tal como plantea Arendt, la renovada necesidad de un absoluto puede ser derivada de la pérdida de la sanción religiosa solo parcialmente; obedece también a un modo específico de entender la autoridad y la ley. Como veremos, para Arendt, bajo la influencia de esta tradición, las leyes y la autoridad no pueden ser vinculantes sin una sanción religiosa superior. La ley requiere una fuente trascendente de autoridad para garantizar su validez, esto es, un origen que esté más allá del poder humano.

Al embarcarse en la empresa de la fundación, los revolucionarios "tuvieron necesariamente que enfrentarse al viejo problema, no del Derecho y del poder *per se*, sino de la fuente del Derecho que confiriera legalidad a las leyes positivas vigentes y al del origen del poder que diera legitimidad a los poderes existentes" (Arendt, 2006a: 217). ¿Cómo legitimar el acto instituyente, cuyo resultado, la Constitución, debe ser válida no solo para quienes la suscriben sino también para quienes no lo hacen, no solo para la generación que la promulga sino también para las futuras generaciones? ¿Sobre qué asentar la fundación una vez que se han roto los lazos con el pasado? ¿Es posible establecer una fuente de autoridad diferente a la de la tradición, que no precise apelar a una fuente externa a la política, a un absoluto?

La cuestión, tanto desde un punto de vista conceptual como desde otro eminentemente práctico, consiste en interrogar la posibilidad de combinar de modo virtuoso una fuente de estabilidad que a la vez que garantice la duración y la permanencia de los regímenes políticos –cuestión resuelta por la tradición gracias a la introducción del absoluto– no provenga desde fuera de la política, emerja a partir de las características mismas de la acción y su inherente libertad. Como vere-

[74] "Desde la perspectiva de los filósofos que hablaron en nombre del yo pensante, la maldición de la *contingencia* ha sido siempre lo que condenó el reino de los asuntos meramente humanos a una posición más bien mediocre en la jerarquía ontológica" (Arendt, 2002: 261). Véase también Arendt (2002: 432 y 2005a: 242-250).

mos, Arendt descubre en la Revolución americana un modo de fundar sin necesidad de apelar a un absoluto de este orden; pero, al mismo tiempo, afirma que dicha experiencia de la fundación no ha logrado articularse en "una ciencia política nueva". En la medida en que las estructuras mentales de los americanos estaban también informadas por el concepto tradicional de ley (que hacía derivar su legitimidad de la trascendencia), ellos tampoco pudieron eludir el problema del absoluto (Arendt, 2006a: 269). Oscurecido por los conceptos transmitidos por la tradición, el problema de la fundación adquirirá características específicas. ¿Cuáles son, entonces, los elementos tradicionales del concepto de autoridad y del concepto de ley que determinaron conceptualmente a los revolucionarios?

III.
Deshacer la tradición
Autoridad

"A nuestra herencia no la precede ningún testamento". Esta frase de René Char, con la que Arendt abre *Entre el pasado y el futuro*, marca la tonalidad presente en el conjunto de *ejercicios de reflexión política* que realiza a lo largo de este libro. Los acontecimientos del siglo XX llevaron a Arendt a entender que la ruptura con la tradición, la pérdida del "hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado" (Arendt, 1996c: 104), no solo era irreversible sino que podía llegar a tener consecuencias desastrosas.[75] En este contexto, enfrentada con los "problemas elementales de la convivencia humana" (Arendt, 1996c: 153), Arendt se propone investigar los distintos modos en los que, a lo largo de la historia, los seres humanos lograron dotar de cierta estabilidad al mundo común, con el objeto de recuperar de entre ellos, las experiencias políticas que les dieron origen y que no fueron transmitidas por la tradición de pensamiento.[76]

[75] En este sentido, sostiene: "estoy perfectamente convencida de que toda la catástrofe totalitaria no se habría dado si la gente siguiera creyendo en Dios, o mejor, en el infierno; es decir, si existieran absolutos. No hay absolutos. Y ustedes saben tan bien como yo que no había principios últimos a los que apelar con validez. No se podía apelar a nadie" (Arendt, 1998c: 149).

[76] "En la naturaleza de nuestra tradición de pensamiento político […] radica su carácter altamente selectivo y el excluir de la conceptualización articulada una gran variedad

En este sentido, si bien la ruina de la tradición produce una ruptura del hilo que nos unía con el pasado, Arendt entiende al mismo tiempo que "ese hilo también era la cadena que nos sujetaba a cada generación a un aspecto predeterminado del pretérito", de modo tal que podría "ser que solo en esta situación el pasado se abriera a nosotros con inesperada frescura y nos dijera cosas que nadie había logrado oír antes" (Arendt, 1996c: 104).[77] Aunque la ruptura del hilo de la tradición puede haber conducido a los mayores desastres, Arendt entiende también que dicha ruptura puede presentarse como una oportunidad para la acción y el pensamiento político: es gracias a esa fractura con el pasado que las revoluciones fueron posibles; y es solo a partir de esa ruptura que es posible –y necesario– elaborar "una ciencia política nueva", recuperando aquellos "fragmentos de pensamiento" que han aparecido a lo largo de la historia pero que no han sido incorporados por la tradición filosófico-política.[78]

En este contexto deben ser interpretadas las reflexiones que realiza en torno al problema de la autoridad. En "¿Qué es la autoridad?", Arendt señala que "[h]abría sido más sensato preguntarse qué fue la autoridad y no qué es la autoridad", ya que considera que "la autoridad se ha esfumado del mundo moderno" (1996c: 101). Esta primera afirmación pareciera condenarnos a vivir en un mundo sin autoridad, sin medidas estabilizadoras capaces de limitar la *hybris* humana. Ahora bien, a pesar de que algunos intérpretes (por ejemplo, Friedman, 1973) han leído la comprensión arendtiana de la autoridad en clave puramente nostálgica

de experiencias políticas, entre las que no ha de sorprendernos encontrar algunas de naturaleza elemental" (Arendt, 2005a: 258). Arendt señala que la razón fundamental de esta exclusión se encuentra en la hostilidad de la filosofía hacia la política.

[77] La desaparición de la metafísica y de la filosofía, sostiene Arendt, "[p]uede permitirnos contemplar el pasado con ojos nuevos, sin la carga y la guía de tradición alguna y, por ello, disponer de una enorme riqueza de experiencias en bruto sin estar limitados por ninguna prescripción sobre cómo operar con estos tesoros. *Notre héritage n'est précédé d'aucun testament* («A nuestra herencia no la precede ningún testamento»)". Y añade que "[l]a ventaja habría sido aún mayor si no hubiera venido acompañada, casi inevitablemente, de una creciente incapacidad para moverse, al nivel que sea, en el ámbito de lo invisible; o, por decirlo de otra manera, si no estuviese acompañada del descrédito en el que ha caído todo lo que no es visible, tangible o palpable, de tal forma que estamos en peligro de perder el pasado junto con nuestras tradiciones" (Arendt, 2002: 39).

[78] Para un abordaje del pasado en esta clave –una vez que el hilo de la tradición se ha roto– véase Arendt (1990c). Volveremos sobre este punto en el capítulo VI.

y anti moderna, entendiendo que su argumento consistiría simplemente en describir el modo en que la autoridad se ha ido corrompiendo en la modernidad hasta desaparecer, lo cierto es que para Arendt el concepto de autoridad que ha desaparecido de la faz de la tierra no remite a "la naturaleza o esencia de la «autoridad en general»" sino a un modo específico de autoridad que ha sido válido durante un largo período de nuestra historia (Arendt, 1996c: 102).[79]

En este sentido, en lugar de intentar definir la naturaleza o la esencia de la «autoridad en general», Arendt se propone "reconsiderar lo que fue la autoridad históricamente y las fuentes de su fuerza y significado" (Arendt, 1996c: 102). No obstante, antes de avanzar en esta senda, señala algunas características generales que parecen ser propias del concepto. La autoridad, sostiene:

> [...] siempre demanda obediencia y por este motivo es corriente que se la confunda con cierta forma de poder o de violencia. No obstante, excluye el uso de medios externos de coacción: se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa. Por otra parte, autoridad y persuasión son incompatibles, porque la segunda presupone la igualdad y opera a través de un proceso de argumentación. Cuando se utilizan los argumentos, la autoridad permanece en situación latente […]. Si hay que definirla, la autoridad se diferencia tanto de la coacción por la fuerza como de la persuasión por argumentos (1996c: 102-103).

Pero como insinuamos, estas características son insuficientes para delimitar el sentido de un concepto que parece escapar a una definición universal. Como consecuencia, Arendt se propone comprender su significado mediante la reconstrucción de su origen histórico y político, mostrando las raíces de los diferentes elementos que cristalizaron en el concepto de autoridad que heredó la modernidad. Tanto el vocablo como el concepto de autoridad, advierte Arendt, tienen un origen romano; pero afirma que si queremos comprender todas las dimensiones

[79] Tal como sostiene Birulés, la descripción de la ruina del concepto de autoridad tradicional no significa para Arendt la renuncia a la autoridad como tal. Es que, al mismo tiempo que reconoce y celebra el carácter libre de la acción humana, Arendt está también preocupada por sus inestables e imprevisibles consecuencias. Por tanto, su pensamiento no es solo un pensamiento de la libertad, o un elogio de las virtudes de la acción sino también un reconocimiento de su fragilidad. Y es esta preocupación la que la lleva a reconocer que los humanos no pueden vivir sin algunas medidas estabilizadoras (2007: 100). En un sentido similar, Canovan (2000) y Honig (1991) también entienden el pensamiento de Arendt a la vez como la descripción del fin de un tipo específico de autoridad y como el intento renovado por pensar un concepto de autoridad válido en condiciones pos tradicionales.

y la carga de sentido que tiene la autoridad no podemos restringirnos simplemente a la experiencia política que le dio origen a la palabra sino que debemos orientar nuestra mirada más allá, hacia el conflicto entre la filosofía y la *polis*, y hacia la respuesta que Platón dio a este conflicto.

El origen de la hostilidad de la filosofía frente a los asuntos comunes puede ser rastreado hasta el juicio y condena a muerte de Sócrates. Tras la muerte de Sócrates, Platón considera que la persuasión –el elemento central de la política griega– no alcanza para garantizar la seguridad de los filósofos. A partir de esta experiencia, busca una fuente de estabilidad externa a la ciudad capaz de asegurar la supervivencia del filósofo frente a la contingencia propia de la esfera de los asuntos humanos.[80] Al mismo tiempo, Platón reconoce la necesidad de resolver el problema de la estabilidad de la ciudad sin recurrir a la violencia, excluida de la esfera pública griega, ajena a los asuntos humanos tal como allí eran entendidos. Si bien es cierto que introduce elementos externos a la política en el campo de los asuntos humanos, transformando la acción en gobierno y comprendiendo que la relación política fundamental está vinculada al problema de la dominación, Platón pretende disociar su posición de una defensa sin mediaciones de la tiranía; su problema remite, en definitiva, al siguiente: ¿cómo suscitar la obediencia de la mayoría sin recurrir a la violencia?

La solución que dio a este problema fue doble: el primer elemento que introdujo refiere al "mito conclusivo de recompensas y castigos en el más allá" (Arendt, 1996c: 118); el segundo, refiere a las ideas como modelos trascendentes sobre los que juzgar las formas de gobierno concretas. Según Platón, la combinación de estos elementos guiaría a los individuos hacia la concordia; ambos remiten al intento platónico de instituir un modo que permitiera, como lo haría posteriormente la autoridad, suscitar obediencia sin apelar a la coacción.

No obstante, estos esfuerzos por encontrar elementos de estabilidad, que al mismo tiempo que garantizaban el orden evitaran la amenaza que sobre la filosofía existía, se encontraron con un problema fundamental: la *polis* griega carecía de una experiencia concreta de autoridad. La idea

[80] "En términos políticos, la filosofía de Platón muestra la rebelión del filósofo contra la *pólis*. El filósofo anuncia su deseo de gobernar, pero […] menos por el bien de la *pólis* y la política que por el bien de la filosofía y por la seguridad del filósofo" (Arendt, 1996c: 118).

de gobierno –la relación de mando y obediencia– pertenecía para los griegos a la esfera doméstica y, por tanto, nada tenía que ver con la política.[81] La doctrina de las ideas, el mito de recompensas y castigos en el más allá, presentes de un modo u otro en el concepto de autoridad que entró en crisis en la Edad Moderna, no fueron el resultado de ninguna experiencia política concreta sino que fueron consecuencia de un temor y un desprecio hacia la política y hacia los asuntos comunes por parte de la filosofía. Como señalamos, la fragilidad característica de los asuntos humanos llevó a Platón a pretender sustituir la acción y la libertad por el gobierno y la dominación. El carácter ajeno y contrario a la política de estos elementos, no obstante, no les impediría jugar un papel fundamental en la articulación teórica del concepto de autoridad: como ejemplo de esto, sostiene Arendt, cabe destacar el hecho de que una de las características principales de las formas de gobiernos autoritarias –que la fuente de la autoridad trasciende al poder y no es el resultado de la actividad humana– remite a la aplicabilidad de la doctrina de las ideas en la filosofía política de Platón (1996c: 121).

Si del conflicto entre la filosofía y la *polis* hemos heredado tanto la noción de que la fuente de autoridad es trascendente al orden político como la idea de que la autoridad encuentra su reaseguro en un dispositivo teológico político (de recompensas y castigos), en la experiencia romana hemos de buscar el significado específicamente político de la autoridad. Para los romanos, la tarea política fundamental consistía en la fundación: "[l]a fundación de una nueva institución política –para los griegos una experiencia casi trivial– se convirtió para los romanos en el hecho angular, decisivo e irrepetible de toda su historia, un acontecimiento único" (Arendt, 1996c: 132). En este contexto aparecen la palabra y el concepto de autoridad. Así, sostiene Arendt, "[e]l sustantivo *auctoritas* deriva del verbo *augere*, «aumentar», y lo que la autoridad o los que tienen autoridad aumentan constantemente es la fundación" (1996c: 133). La institución del senado romano derivaba su autoridad del hecho de que los senadores eran los representantes (y descendientes) de los fundadores de la ciudad eterna. A través de los senadores

[81] La introducción de elementos de gobierno –propios del ámbito doméstico, de la esfera de la necesidad– en la *polis* griega fue el resultado de la tensión entre la filosofía y la política. Véase Arendt (1996c: 124).

estaban presentes los fundadores, y con ellos "se hacía presente el espíritu de la fundación, el comienzo, el *principium*, y principio de aquellas *res gestae* que, desde entonces, formaron la historia del pueblo de Roma" (Arendt, 2006a: 276. Traducción modificada).[82] Dicho principio era transmitido a través de las generaciones, a través de una línea ininterrumpida de sucesores que vinculaban a los actuales senadores con la fundación. Arendt señala que:

> [s]i se quiere relacionar esta actitud con el orden jerárquico establecido por la autoridad y visualizar esta jerarquía en la imagen familiar de la pirámide, es como si el vértice de la pirámide no se proyectara hasta la altura de un cielo en la tierra (o, como dicen los cristianos, más allá de ella), sino hasta las honduras de un pasado terrenal (1996c: 135).[83]

En este sentido, se podría decir que la tradición romana de la autoridad solo forzadamente puede representarse con la imagen de la pirámide, ya que la fuente de autoridad no se encuentra fuera de la esfera política sino que se arraiga en el pasado. Mientras que la figura de la pirámide sirve para describir la autoridad de un gobierno anclado en dispositivos teológico políticos, cuya fuente de legitimidad permanente es Dios, la experiencia romana permite pensar una forma de autoridad política válida para un mundo secular, cuya legitimidad se asienta en la relación que establece con un acontecimiento *de este mundo*.[84]

Así, para los romanos, la autoridad hundía sus raíces en el pasado pero, a la vez, el pasado estaba presente a través de su transmisión y de instituciones políticas concretas. En este horizonte de sentido, la tradición consistía precisamente en la santificación del pasado (Arendt, 1996c: 135) y la religión remitía a la vinculación de las generaciones presentes con el comienzo (Arendt, 1996c: 132). Tradición, religión y autoridad devienen inseparables desde la fundación de Roma. Estos son,

[82] Volveremos sobre la articulación –esencial para Arendt– entre comienzo y principio en el capítulo VII.

[83] Previamente Arendt había sugerido que, bajo el influjo de la tradición teológico política medieval, solemos imaginar la autoridad bajo la figura de la pirámide, donde la sede del poder apunta hacia arriba, hacia la fuente trascendente de autoridad desde la cual las leyes del cuerpo político adquieren legitimidad (Arendt, 1996c: 108). Esta imagen, advierte, solo puede aplicarse para representar a la tradición cristiana de gobierno autoritario.

[84] Esta posibilidad de plantear la viabilidad de la autoridad sin remitir a Dios, esto es, sin estar anclada en un absoluto, es fundamental para entender el análisis arendtiano de las revoluciones.

afirma Arendt, los elementos que brindaron durabilidad, permanencia y estabilidad a los regímenes políticos a lo largo de nuestra historia.[85]

Ahora bien, esta relación con la autoridad de la fundación cumplió un papel importante no solo en la historia política sino también en la tradición de pensamiento. Al igual que en el campo político, en materia de pensamiento los romanos buscaron las fuentes del saber en el pasado, aceptando de este modo la autoridad intelectual de los griegos. A pesar de su grandeza teórica:

> [...] se puede poner en duda que [la filosofía griega] hubiera logrado perder su inherente carácter utópico si los romanos, en su infatigable búsqueda de la tradición y la autoridad, no se hubieran decidido a hacerse cargo de esa filosofía y a reconocerla como la autoridad máxima en todos los asuntos de teoría y pensamiento. Pero fueron capaces de llevar a cabo esta integración sólo porque tanto la autoridad como la tradición ya habían desempeñado un papel decisivo en la vida política de la República romana (Arendt, 1996c: 131).

Al recurrir intelectualmente a los griegos como fuente, los romanos no articularon conceptualmente su propia experiencia política (2008a: 90-91). Sin la santificación de la fundación como evento único y extraordinario, nuestra tradición como tal no existiría. Si bien comienza con Platón, solo adquiere permanencia gracias a la experiencia romana de la fundación. Pero esta experiencia, entiende Arendt, fue entendida en los términos de la filosofía política griega. Como veremos, esta recuperación por parte de los romanos del pensamiento griego, y el consecuente "olvido" del modo en que, en su propia experiencia política, se articularon la fundación y la autoridad, tendrá graves consecuencias para las revoluciones modernas.

Con la elevación a autoridad de una tradición filosófica hostil a la política y con una experiencia de la autoridad inarticulada teóricamente se encontrará la Iglesia católica. Luego de la caída del Imperio romano, la Iglesia se enfrentó a la tarea de fundar una institución perdurable; confrontada con dicha tarea, la Iglesia se "convirtió en romana" (Arendt, 1996c: 136), haciendo del acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo el punto de partida sobre el que asentar una nueva fundación,

[85] "El concepto romano de autoridad indica que el acto de fundación desemboca inevitablemente en la estabilidad y la permanencia, y la autoridad, en este contexto, no es otra cosa que una clase de «aumento» necesario, en virtud del cual todas las innovaciones y cambios se religan a la fundación a la cual, al mismo tiempo, aumentan e incrementan" (Arendt, 2006a: 278). Esta relación interna entre fundación y conservación, novedad y estabilidad, estuvo presente en toda la historia romana.

pudiendo constituir así –a partir de este acontecimiento mundano, único e irrepetible– una institución humana duradera. De este modo, la experiencia de la fundación romana se "repitió" en la fundación de la Iglesia católica y la era cristiana se apoderó de la trinidad religión, tradición y autoridad.

La continuidad del espíritu romano tuvo un doble resultado en la historia de occidente: *en primer lugar*, el "milagro" de la permanencia fue nuevamente posible. Según Arendt, es solo porque la Iglesia adoptó ropajes romanos que pudo adquirir la permanencia que finalmente tuvo. Ahora bien, la configuración de la autoridad bajo la Iglesia no solo conservó elementos romanos; las partes de la doctrina cristiana que eran más difíciles de articular con la comprensión romana de la fundación –la revelación de una verdad trascendente al orden político y su estructuración en forma de mandamientos– fueron integradas por la Iglesia a través de la incorporación de la filosofía griega (Arendt, 1996c: 139). Influida por la doctrina platónica de las ideas, la consecuencia política más importante de la amalgama de estas tradiciones en la Iglesia católica fue la elaboración del sistema de premios y castigos. Así, la incorporación del mito platónico brindó mayor fuerza a la autoridad de la Iglesia, pero solo al costo de oscurecer el significado específico del concepto de autoridad tal como lo practicaron los romanos. *En segundo lugar*, entonces, esta combinación de elementos romanos y elementos griegos, relacionados en una doctrina cuya fuente de legitimidad residía en Dios y cuya garantía de estabilidad se asentaba en la articulación de un dispositivo de obediencia teológico político, condujo a que la separación de Iglesia y Estado implicara que la política perdiera, por primera vez desde la época de los romanos, su autoridad "y con ella el elemento que, al menos en la historia occidental, había dado a las estructuras políticas su durabilidad, continuidad y permanencia" (Arendt, 1996c: 138). La pérdida de sanción religiosa significó para la política la pérdida del halo de autoridad, la pérdida de la fuente de estabilidad.

Llegados a este punto, y tal como nos lo presenta Arendt, tenemos una experiencia de la autoridad (específicamente política) olvidada y un concepto de autoridad hostil a la esfera de los asuntos humanos. Aunque la experiencia que le dio origen al concepto de autoridad es romana, su contenido semántico se ha transmitido, transformándose, a lo largo de la tradición. Desde la filosofía griega (en donde las ideas fun-

cionan como fuente trascendente) hasta su incorporación en la doctrina católica, la fuente de autoridad fue comprendida como exterior al cuerpo político. Así, si la filosofía y el cristianismo contribuyeron a elaborar conceptualmente una experiencia política concreta, solo lo hicieron al costo de sacrificar sus características específicas.

En este sentido, Arendt señala que "[l]a única experiencia política que aportó la autoridad como palabra, concepto y realidad a nuestra historia –la experiencia romana de la fundación– parece haberse perdido y olvidado por completo" (1996c: 147). Sin embargo, a continuación afirma que esto no es del todo cierto: "[e]n nuestra historia política existe un tipo de acontecimiento para el que la idea de fundación es decisiva [las revoluciones] y en nuestra historia del pensamiento hay un pensador político en cuyo trabajo el concepto de fundación es central, si no supremo [Maquiavelo]" (1996c: 148).

Las revoluciones modernas se enfrentaron nuevamente con el problema de instituir duraderamente, de establecer –sobre las ruinas de la tradición– los nuevos cimientos que permitirían brindar permanencia a los asuntos humanos. Pero confrontados con dicha tarea, los hombres de acción se encontrarían atrapados por las paradojas de un concepto de autoridad que, para funcionar como resorte de estabilidad, parecía precisar de una fuente externa que lo reasegure.

Como sosteníamos al iniciar este capítulo, hay quienes pretenden interpretar a Arendt como una pensadora conservadora, que lamenta la pérdida de la autoridad originada por los romanos y transmitida por la tradición. No obstante, como ya adelantamos y tendremos ocasión de ver en el análisis de la Revolución americana, esta ruptura supone para Arendt también la oportunidad de pensar un modo de autoridad compatible con las experiencias políticas modernas, un modo de autoridad que pueda constituirse como fuente de permanencia de los regímenes políticos en ausencia de un absoluto. Pero para llegar a este punto, todavía es preciso restituir la pluralidad de sentidos que conviven en el concepto de ley.

IV.
Deshacer la tradición
Ley

Desde *Los orígenes del totalitarismo* hasta *La vida del espíritu* se puede rastrear una preocupación por la fragilidad de la acción humana, por su tendencia inherente a "forzar todas las limitaciones y a cortar todas las fronteras" (Arendt, 2005a: 218). Sumado a esto, la conciencia trágica de que las limitaciones que la ley dispone frente al carácter imprevisible e irreversible de la acción son siempre precarias, incapaces de asegurar de manera firme y duradera el espacio público, convierten a Arendt en una pensadora en la que se conjuga de manera extraordinaria la celebración de la libertad, de la capacidad humana para comenzar, junto con la preocupación por pensar el modo de establecer los límites *políticos* necesarios para que dicha libertad pueda durar (Canovan, 2000: 60). La ley, en este contexto, es para Arendt aquello que posibilita la estabilidad de los regímenes políticos:

> [l]a variedad de tales sistemas [legales] es grande, tanto en el tiempo como en el espacio, pero todos tienen algo en común –lo que nos autoriza a emplear la misma palabra para fenómenos tan diferentes como la *lex* romana, el νόμος griego y la *torah* hebrea– y que es que estaban concebidos para asegurar la estabilidad (Arendt, 1998d: 87).

Sumado a esto, Arendt entiende que la ley tiene una validez limitada, esto es, considera que no existe una ley igual para toda la humanidad sino que se encuentra siempre restringida a una comunidad política particular. Finalmente, afirma que la ausencia de la ley no nos enfrenta inmediatamente con la anarquía, sino que nos puede confrontar con una organización política coactiva. Por tanto, la ley no pareciera encontrar su razón de ser en su carácter punitivo –no es mandato–, ni tampoco en su validez universal –no es norma, *ratio*–, sino en su capacidad para organizar un espacio político particular, para "erigir fronteras y establecer canales de comunicación entre hombres cuya comunidad resulta constantemente amenazada por los nuevos hombres que nacen dentro de ella" (Arendt, 1981: 601). Ahora bien, si Arendt identifica la función política de la ley con una comprensión de la misma que encuentra su razón de ser y su característica fundamental no en la coacción sino en la capacidad para establecer vínculos, para asegurarlos, solo puede ha-

cerlo luego de proceder, al igual que con la autoridad, a desarticular el concepto de ley que nos ha sido transmitido por la tradición.

Como hemos señalado, la confrontación de las nociones de violencia y poder son remitidas por Arendt a los modos alternativos de comprender la política: como dominación o isonomía. El primero de estos modos deriva en la moderna comprensión del Estado: la soberanía es su forma política característica; el segundo deriva en el principio de no soberanía. Tal como sostiene Arendt, esta comprensión de la violencia como sustrato de la soberanía hunde sus raíces –en definitiva– en la tradición que, desde Platón, ha sustituido el poder por el gobierno. Y esta sustitución del poder por el gobierno ha sido reforzada por una concepción imperativa de la ley, que la entiende como una orden. Frente a esta comprensión del poder como dominio y de la ley como mandato, Arendt apela a una "tradición" alternativa, aquella que identifica al poder con la opinión y entiende la ley como relación. Como señala Hilb, para Arendt:

> Las leyes no son concebidas como imperativas sino como directivas: si bien corrientemente se habla de obediencia a las leyes, lo que está en juego es el sostén de leyes asentadas en el consenso respecto de su existencia […]. La esencia del poder y de la ley no se dejan pensar en términos de mando y obediencia (2001: 16).[86]

La ley, por tanto, cumple una función general de estabilización, a pesar de los diferentes modos particulares en los que ella se manifiesta. Como acabamos de sugerir, esta coincidencia del carácter estabilizador de la ley, no obstante, oscurece la coexistencia en la tradición de concepciones de la ley coherentes con la libertad y con la comprensión de la política como no dominación, con otras que la interpretan en términos de mando y obediencia. ¿Cuáles son, entonces, las diferentes maneras de comprender la ley que identifica Arendt?

Como citábamos recién, Arendt distingue tres experiencias de la ley: el *nomos* griego, la *lex* romana y la ley bíblica. Estos tres modelos de la ley conducen a tres maneras diferentes de establecerla, a tres modos

[86] "El dilema corriente –o bien la ley es absolutamente válida y por eso precisa para su legitimación un legislador inmortal y divino, o bien la ley es simplemente una orden que no tiene tras de sí más que el monopolio estatal de la violencia– es una quimera. Todas las leyes son "directivas" más que "imperativas". Dirigen la comunicación humana como las reglas dirigen el juego. Y la garantía última de su validez está contenida en la antigua máxima romana *Pacta sunt servanda*" (Arendt, 1998e: Apendice XI, 195).

distintos de articular la tarea de la legislación y la fuente de la autoridad; cada uno de ellos responde de manera diferencial a las siguientes preguntas: ¿está el legislador por encima de las leyes que promulga? ¿Es la tarea de la legislación política o prepolítica? ¿Cuál es la fuente de legitimidad de la ley en cada uno de estos casos?

Para los griegos, la formulación de la ley estaba íntimamente ligada a la idea de fabricación. No suponían que la tarea de la legislación fuera política (Arendt, 2005a: 81, n. 62, 64 y 65 y 221; 1997a: 122), ni entendían tampoco que la fundación de una ciudad fuera un acontecimiento único e irrepetible; la consideraban más bien como "una experiencia casi trivial" (Arendt, 1996c: 132). Las leyes, como las murallas de la ciudad, no surgían de la acción conjunta sino que eran producto del legislador. Éste no pertenecía al cuerpo político pero tampoco estaba situado por encima de él. Si bien era un personaje extraordinario en la vida ordinaria de la *polis*, esta característica no dependía de atribución divina alguna sino que descansaba en la especificidad de su tarea: brindar leyes que garanticen la estabilidad de la ciudad, establecer los límites necesarios para que la actividad política pudiera desplegarse. Pero su actividad, repitámoslo, ni estaba anudada a la trascendencia ni era –estrictamente hablando– política (Arendt, 2006a: 257).

En este sentido, Arendt entiende que el remedio clásico (y prefilosófico) para la fragilidad de los asuntos humanos fue la *polis*:

> [...] la vida en común de los hombres en la forma de la *polis* parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y más efímero de los «productos» hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en imperecederos. La organización de la *polis,* físicamente asegurada por la muralla que la rodeaba y *fisonómicamente garantizada por sus leyes* […] es una especie de recuerdo organizado […] Según esta autointerpretación, la esfera política surge de actuar juntos, de «compartir palabras y actos». Así, la acción no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye. *Es como si la muralla de la polis y las fronteras de la ley se trazaran alrededor de un espacio ya existente que, no obstante, sin tal estabilizadora protección pudiera no perdurar, no sobrevivir al momento de la acción y el discurso* (Arendt, 2005a: 224. La cursiva es propia).

Como hemos señalado, la idea de que uno solo puede ser el fundador de la ciudad resulta problemática para Arendt y es, en última instancia, contraria a la pluralidad inherente a la condición humana. No obstante, entiende que es preciso distinguir entre la función que cumplía el legislador en la vida política de las ciudades estado griegas –en

donde la creación de las leyes brindaba estabilidad a un espacio político ya existente y, por tanto, la actividad del legislador no fundaba el orden sino que contribuía a hacerlo durar– de las características que Platón atribuye a esta figura, convirtiendo al legislador en el creador del orden, en el actor político por antonomasia.

Arendt sostiene que en la medida en que pretendía eliminar la contingencia inherente a la esfera de los asuntos humanos, Platón hizo de la legislación la actividad política por excelencia. En su obra, la separación característica de toda empresa común entre quien comienza algo y aquellos que se le unen para llevarlo adelante, fue reemplazada por la división entre gobernantes y gobernados –entre quienes saben, y por tanto tienen derecho a dictar las leyes fundamentales, y quienes no saben, y por tanto solo pueden obedecer– introduciendo de este modo la categoría de dominación en la vida política.[87] No obstante esta apropiación platónica de la figura del legislador, Arendt afirma que en la Grecia prefilosófica se combinaba de una manera no antipolítica las dimensiones de la fabricación y de la acción. Siendo prepolítica, la tarea de la

[87] "En teoría, la versión más breve y fundamental de ese escapar de la acción para adentrarse en el gobierno se da en el *Político*, donde Platón abre la brecha entre los dos modos de acción, *archein y prattein* («comenzar» y «realizar») que según la comprensión griega estaban interrelacionados. El problema, tal como lo vio Platón, consistía en asegurarse que el iniciador seguiría siendo el dueño completo de lo que había comenzado, sin necesitar la ayuda de los demás para realizarlo. En la esfera de la acción, este dominio aislado solo puede lograrse si los demás ya no necesitan unirse a la empresa por su propio acuerdo, con sus motivos y objetivos propios, sino que están acostumbrados a ejecutar órdenes, y si, por otra parte, el iniciador que tomó la iniciativa no se permite comprometerse en la acción. De esta manera, comenzar (*archein*) y actuar (*prattein*) pueden convertirse en dos actividades diferentes por completo, y el iniciador puede llegar a ser un gobernante (*archon* en el doble sentido de la palabra) que «no tiene que actuar (*prattein*), sino que gobierna (*archein*) sobre quienes son capaces de ejecución». En esas circunstancias, la esencia de la política es «saber cómo comenzar y gobernar los asuntos más graves con respecto a oportunidad e inoportunidad»; la acción como tal se ha eliminado totalmente y ha pasado a ser la simple «ejecución de órdenes». Platón fue el primero en introducir la división entre quienes saben y no actúan y los que actúan y no saben, en lugar de la antigua articulación de la acción en comienzo y realización, de modo que saber qué hacer y hacerlo se convirtieron en dos actividades completamente diferentes" (Arendt, 2005a: 244. Traducción modificada). Mientras que en Platón la legitimidad de la ley que establece el legislador está asentada en un saber acerca de la mejor sociedad, en la tradición teológica la ley requiere de la sanción divina para ser considerada legítima. Como veremos, este segundo elemento –y no tanto el que separa al sabio de la multitud– es el que terminará acosando a los revolucionarios.

legislación era entonces aquello que posibilitaba –dando estabilidad a la esfera de las apariencias– la vida política.

Ahora bien, al tratar la legislación como el resultado de la fabricación, al mismo tiempo que reconocían la necesidad de brindar estabilidad y durabilidad a los asuntos humanos, los griegos ignoraron que esta podía surgir de la acción misma: "[e]ste desconocimiento es justamente lo que la noción romana de ley deshace, ya que a diferencia del *nomos* griego, entendido como «recinto», la *lex* romana denota «una relación formal entre personas antes que un muro que las separa de los otros»" (Taminiaux, 2001: 79). Como observamos, Arendt dirigió su mirada a los romanos con el objeto de rastrear el origen político de la noción de autoridad. Con respecto a la ley, procede de un modo similar.

Entendiendo la ley como relación, los romanos consideraron que la tarea de la legislación era esencialmente política. Arendt señala que el significado de la palabra *lex* es "conexión íntima" o "relación". La ley para los romanos tiene un carácter relacional; vincula dos cosas de naturaleza diferente. Las leyes eran los medios para establecer la paz, "eran tratados y convenios mediante los cuales se constituía una nueva alianza, una nueva unidad, la unidad de dos entidades completamente diferentes que la guerra había puesto en contacto y que ahora se unían" (Arendt, 2006a: 259). El pueblo romano, recuerda Arendt, no es sino el resultado de este tipo de vínculo, que en su forma originaria, se expresó en la unión entre patricios y plebeyos.

> La *res publica*, la cosa pública que surgió de este tratado [entre los patricios y los plebeyos] y se convirtió en la república romana, se localizaba en el espacio intermedio entre los rivales de antaño. La ley es aquí, por lo tanto, algo que instaura relaciones entre los hombres, unas relaciones que no son *ni las del derecho natural*, en que todos los humanos reconocen por naturaleza como quien dice por una voz de la conciencia lo que es bueno y malo, *ni las de los mandamientos*, que se imponen desde fuera a todos los hombres por igual, sino las del acuerdo entre los contrayentes (Arendt, 1997a: 121. La cursiva es propia).

Vale la pena señalar aquí que cuando Arendt remarca que el origen de la ley está relacionado con el acuerdo entre los contrayentes no está pensando en una situación de comunicación ideal ni en un acuerdo racional entre las partes, sino que indica, en el mismo sentido que luego lo hará Lefort en su lectura de Maquiavelo, que el origen de la ley tal y como fue practicado por los romanos está vinculado a la pluralidad: *la*

ley pone en relación dos cosas de naturaleza diferente.[88] Entendida de este modo, la ley no requiere de ninguna fuente absoluta de la cual derivar su legitimidad. Es relativa a la constitución de una alianza, al establecimiento de relaciones; sirve para instituir una nueva comunidad, vincula dos entidades diferentes, puestas ahora en relación gracias a la ley. En este sentido, y tal como afirma Taminiaux, si:

> [...] el significado político de la actividad legislativa está ligado al reconocimiento de la promesa como modo esencial de redención de algunos importantes riesgos de la acción, la opinión que le merecen a Arendt las concepciones griegas de la legislación no son en modo alguno positivas. Cuando señala que la *polis* relegaba la legislación al rango de la fabricación, no debemos pensar que comparte esta manera de considerar la legislación como algo, en definitiva, ajeno a la política. De lo contrario, no se comprende cómo podría haber dejado apuntado, como si de un comentario evidente se tratara, que "los romanos son quizá el pueblo más político que hemos conocido", o haber, con la misma brusquedad, alabado su "extraordinario genio político" por no haber sacrificado nunca (a diferencia de los griegos) lo privado a lo público o, también, cómo podría haber pretendido que fue mérito del "genio político de Roma" conceder a la legislación, y a la fundación, una importancia considerable (2001: 78).

Descubrimos aquí nuevamente la importancia que la experiencia política romana parece adquirir para Arendt.[89] Por el momento notemos simplemente que si bien en *La condición humana* la *polis* pareciera ser el modelo a partir del cual toda política tendría que medirse, puesta a pensar el problema de la fundación de cuerpos políticos, de la legislación, Arendt va a recurrir permanentemente al modelo romano como fuente de inspiración teórica. Desde un punto de vista conceptual solo Montesquieu entendería la ley en estos términos;[90] y fue así solamente porque en éste como en otros aspectos, Montesquieu era "romano".

[88] Como veremos en la tercera parte, Lefort entiende que para Maquiavelo la ley que da origen a la sociedad política (esto es, aquella que no puede ser entendida como mandato ni interpretada como norma universalmente válida) nace del conflicto constituido por la diferencia entre el deseo de los grandes de dominar y el del pueblo de no ser dominado. Al igual que para Arendt, para Maquiavelo, tal y como es leído por Lefort, la antigüedad romana se constituye como la escena política en la que esta comprensión de la ley aparece por primera vez.

[89] Además de Taminiaux, Hammer (2002) y Birulés (2007: 101) han prestado especial atención a la importancia de la antigüedad romana en la obra de Arendt.

[90] "[L]as leyes, que, siguiendo a Montesquieu, transforman a los individuos libres y sin ley en ciudadanos, no son los Diez Mandamientos de Dios o la voz de la conciencia o la *lumen rationale* que ilumina a todos los hombres, sino *rapports*, «relaciones» establecidas por los hombres y que, en la medida en que conciernen a los mudables asuntos de los hombres mortales –a diferencia de la eternidad divina o la inmortalidad del

Ya volveremos sobre la relevancia que Montesquieu tiene al interior del pensamiento de Arendt, sobre todo en relación al "nuevo" concepto de poder que emerge en la Revolución americana y al vínculo que establece entre los principios de acción y las formas de gobierno. Notemos por el momento que el desmantelamiento de la tradición de la filosofía política que lleva adelante Arendt, va acompañado por el intento de recuperar a "escritores políticos" –Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville–, quienes habrían observado la esfera de asuntos humanos "con ojos no enturbiados por la filosofía", esto es, habrían mirado a la política sin pretender huir de la contingencia que la caracteriza (Abensour, 2006: 33). Junto a Agustín, ellos parecen ser los únicos que articularon con mayor o menor éxito la experiencia política romana; son también quienes allanan el camino a Arendt para pensar el problema de la fundación liberada de las ataduras de la tradición.[91]

Ahora bien, a pesar de las diferencias que ambas concepciones tienen de la ley, Arendt destaca también el frente común que establecen en oposición a la concepción judeo-cristiana. Ni el concepto griego de *nomos* ni la *lex* romana precisan de una fuente trascendente sobre la que asentarse; *nomos* como muralla, *lex* como relación, remiten a dos elementos (uno extrapolítico, el otro político) de estabilizar el orden sin renunciar a la libertad política y sin apelar a una fuente trascendente.[92]

cosmos– deben estar «sometidas a todos los accidentes que ocurran, y variar a medida que cambian las voluntades de los hombres»" (Arendt, 2002: 433-434. Véase también 2006a: 203, n. 18 y 255 y 2008b).

[91] Como también indicamos (véase *supra* p. 96, n. 68) la idea de un "retorno", asociada a experiencias olvidadas o a pensadores políticos que no han sido incorporados en la tradición de la filosofía política, no está exenta de cierta ambigüedad: en la medida en que en política nos encontramos siempre en el terreno de la novedad, toda relación con el pasado está puesta al servicio de una comprensión del presente. En este sentido, entiendo, debe ser interpretada la afirmación de Arendt según la cual las razones por las que los revolucionarios volvieron sus ojos hacia atrás no procedía de un "anhelo romántico por el pasado y la tradición" sino que era resultado de "sus propias experiencias, que les estaban pidiendo modelos y precedentes" (2006a: 271). Arendt añade que, *al igual que Maquiavelo*, los revolucionarios no dirigieron su mirada a Atenas sino a Roma. En la tercera parte, veremos cómo Lefort entiende en términos similares la relación entre lo antiguo y lo moderno en lo que refiere al pensamiento político: la apelación a un retorno a la antigüedad llevada adelante por Maquiavelo encubre en realidad la instauración de una nueva comprensión de lo político, específicamente moderna. Véase *infra* p. 179, n. 148.

[92] "A fin de alcanzar una mayor precisión en el análisis de la naturaleza del problema que implica esta necesidad de un absoluto, quizá convenga recordar que ni la antigüedad griega ni la romana se plantearon el problema" (Arendt, 2006a: 255).

Por el contrario, para la tradición bíblica, la ley es entendida como un mandamiento, compele a obedecer o sanciona la desobediencia. Y es evidente:

> [...] que tales mandamientos no pueden ser vinculantes sin una sanción religiosa superior. Sólo en la medida en que entendamos por ley un mandamiento al que los hombres deben obediencia sin consideración de su consentimiento y acuerdo mutuo, la ley requerirá una fuente trascendente de autoridad para su validez, esto es, un origen que esté más allá del poder del hombre (Arendt, 2006a: 261).

A través de esta inmersión en el pasado, por tanto, Arendt despliega tres formas de concebir la ley. La griega, que concibe la actividad de la legislación como resultado de la actividad de uno solo; la romana, que entiende la ley como relación; y la bíblica, que la concibe como mandamiento. Pero advierte también que estas tres nociones no ejercieron la misma influencia sobre el modo en el que los hombres de acción y de pensamiento modernos concibieron la ley. Mientras que la noción griega y la romana de la ley se hundieron en el olvido, la consolidación del poder terrenal de la Iglesia católica convirtió en hegemónica la idea de que la ley es mandato:

> [e]l modelo sobre el que Occidente construyó la quintaesencia de todas las leyes, […] no fue de ningún modo romano; su origen fue hebreo y estaba representado por los mandamientos divinos del Decálogo. El modelo no se alteró cuando, en los siglos XVII y XVIII, el Derecho natural ocupó el lugar de la divinidad, el lugar que había sido ocupado antes por el Dios hebreo, que era un hacedor de leyes, puesto que era el Hacedor del Universo, un lugar que después había sido ocupado por Cristo, la encarnación visible y corporal de Dios sobre la tierra, de quien posteriormente los vicarios de Dios, el Papa y los obispos de Roma, así como los reyes que les sucedieron, habían derivado su autoridad, hasta que, finalmente, los protestantes rebeldes se volvieron a las leyes y pactos hebreos y a la propia figura de Cristo (Arendt, 2006a: 261-262).

Este modelo de ley es el que heredó la modernidad política. Si, como hemos señalado, Arendt afirma que la necesidad de un absoluto del cual derivar la legitimidad de las leyes fue –en parte– resultado de la pérdida de la sanción religiosa de la esfera secular; ahora, luego de desarrollar las diferentes concepciones de la ley, estamos en condiciones de entender a qué se refería de un modo más acabado: la necesidad de un absoluto que funcionara como fuente de legitimidad no fue simplemente el resultado de la separación de la Iglesia y el Estado sino que se impuso debido a una concepción específica de la ley. Fue esta comprensión particular de la ley, advierte Arendt, la que hizo que los revolucionarios,

aunque imbuidos de un espíritu secular, se vieran compelidos a apelar a un Dios omnipotente y a la amenaza de un futuro de recompensas y castigos para asegurar la validez y la eficacia de las leyes que ellos mismos estaban promulgando.[93] Solo esta concepción de la ley precisa de un autor que se sitúe "más allá del poder de los hombres". Así, afirma Arendt, "[s]i la esencia del Derecho secular era el mandato, se requería, a fin de conferirle validez, una entidad divina, no la naturaleza, sino el Dios de la naturaleza, no la razón, sino una razón inspirada por Dios" (2006a: 268-269).

Parece ser, por tanto, que la paradoja a la que nos enfrenta Rousseau existe allí donde opera una concepción de la ley particular, aquella que la entiende como mandato. Solo entonces la actividad de la legislación aparece como una empresa que está "por encima de la fuerza humana".

* * *

Recapitulemos brevemente: hasta aquí hemos desarrollado los desplazamientos semánticos de la ley y la autoridad, tal como son restituidos por Arendt. En este recorrido, descubrimos que algunas de las perplejidades con las que se enfrentaron los revolucionarios a ambos lados del Atlántico no fueron únicamente resultado de la propia tarea que estaban llevando adelante, sino también de una tradición de pensamiento escasamente comprometida con la experiencia política: interpretar el problema del comienzo bajo la necesidad de un absoluto habría sido consecuencia de un modo específico de pensar tanto la autoridad como la ley.

Es así como, habiendo heredado la noción de que la autoridad es trascendente al orden y la idea de que la ley es mandato, los revolucio-

[93] Haciendo referencia a la apelación a un futuro de recompensas y castigos que surgió al calor de los acontecimientos revolucionarios, Arendt sostiene que "no fue, ciertamente, ningún fervor religioso, sino un temor estrictamente político, suscitado por el enorme riesgo implícito en la esfera secular de los asuntos humanos, lo que les impulsó [a los revolucionarios] a fijarse en el único elemento de la religión tradicional cuya utilidad política como instrumento de gobierno estaba fuera de toda duda" (2006a: 263). Aunque visto por Arendt con desconfianza por introducir en la esfera de los asuntos humanos la dimensión de la obediencia, el dispositivo teológico político de promesas y castigos futuros ha cumplido un papel importante en el establecimiento de límites a la acción humana. No obstante, sobre las ruinas de la tradición, la posibilidad de actualizarlo era imposible.

narios entenderían el problema del fundamento en los términos de la necesidad de un absoluto. Como observamos, esta forma de concebir tanto el origen de la ley como la fuente de la autoridad había entrado irremediablemente en crisis: la ruptura del hilo de la tradición implica, necesariamente, la pérdida de posibilidad de un absoluto. En este contexto, en un mundo en donde ya no es posible apelar a una fuente trascendente como asiento de la legitimidad, Arendt descubre, en experiencias políticas olvidadas o en pensadores ignorados por la tradición, vías alternativas para pensar el problema del comienzo que orientarán su interpretación de las revoluciones políticas modernas.

V.
Las dos revoluciones

Desde su publicación en 1963, *Sobre la revolución* ha generado polémica tanto en el debate historiográfico como en el de las ciencias sociales. Eric Hobsbawm (1965), Jürgen Habermas (1984), Robert Nisbet (1977) y André Enegrén (1994) han llamado la atención, de manera diversa, acerca de algunos puntos controvertidos del argumento de Arendt: la contraposición entre una revolución buena (la americana) y una mala (la francesa) y la disociación radical entre lo político y lo social, son solo algunas referencias generales que permiten dibujar los contornos de la crítica a la interpretación arendtiana del fenómeno revolucionario. Frente a estas críticas, entiendo que el ensayo no debe leerse como un estudio historiográfico o sociológico de los fenómenos revolucionarios modernos (o al menos, no solamente), sino como un texto de teoría política; esto es, como uno de los intentos que lleva adelante Arendt de pensar, para un mundo nuevo, una nueva ciencia política.[94] El estudio sobre las revoluciones se constituye en un observatorio privilegiado del acontecer político moderno, de sus dificultades y de sus virtudes, de sus tensiones y de sus posibilidades: *Sobre la revolución*

[94] "Más allá de las lagunas de su reconstrucción histórica, la provocadora tesis que vertebra todo el escrito –a saber: las revoluciones nada tienen que ver con la cuestión social ni con su solución– inaugura un territorio para repensar la especificidad de la política, un territorio que tiene que ver con «la historia secreta de la modernidad» […] que Arendt va desbrozando a través de una reconsideración del entramado conceptual en el que se inscriben términos como «revolución», «libertad» o «poder»" (Birulés, 2007: 113). Véase también Forti (2001: 286).

trata de mostrar la extraordinaria oportunidad que la ruptura del hilo de la tradición abre para la acción política en la modernidad, para la libertad; y pone en escena el problema de la fundación política.

El objetivo de la revolución, afirma Arendt, es la fundación de la libertad. La tarea política fundamental, a la que se enfrentaron los revolucionarios a ambos lados del Atlántico, consistía en establecer los cimientos de un régimen político que garantizara la existencia de un espacio donde la libertad pudiera manifestarse (2006a: 165).[95] Las revoluciones fueron posibles porque el hilo de la tradición había sido roto irremediablemente; pero la carencia de fundamentos, resultado de aquella ruptura, condenaría a los regímenes políticos emergentes a una inestabilidad radical. Iluminada por la tradición, la tarea de la fundación parecía reenviar a la experiencia del crimen original, a la imposibilidad de fundar sin apelar a la violencia. Inspirada en esa misma tradición, la necesidad de fundamentación, inherente a la tarea de la fundación,[96] tendería a ser entendida bajo el molde del antiguo absoluto. Ahora bien, ¿es posible abordarla de otra manera?

Al desmontar los modos en los que la tradición caracterizó el poder, la ley y la autoridad, Arendt redescubre en Roma un ejemplo de fundación que pareciera no precisar de la violencia; recupera un modo de entender la ley más allá del absoluto; en definitiva, gracias a esta inmersión en el pasado, redefine un complejo conjunto de conceptos que le permiten pensar el fenómeno de la fundación de modo original. De este modo, al analizar las revoluciones modernas, Arendt convierte a la Revolución americana en un "tipo ideal" (1998c: 163) a partir del cual estos elementos se combinan para articular una experiencia exitosa de fundación de la libertad y de autonomía de la política. Por el contrario,

[95] La libertad para Arendt no es un atributo de los individuos sino que pertenece al ámbito público. Al respecto, véase Birulés (2007: 116).

[96] La necesidad de un absoluto que asegure la ley y garantice el poder es resultado del modo tradicional de entender estos conceptos; pero como tendremos oportunidad de ver en el capítulo siguiente, el problema que es significado a través de la necesidad de un absoluto es, a la vez, inherente *en un punto* a la tarea de la fundación. En este sentido, Arendt afirma que "[p]ese a todo y a la buena fortuna que acompañó a la Revolución americana, ésta tuvo que enfrentarse al problema más espinoso de todo gobierno revolucionario, el problema de un absoluto. Sin la Revolución americana, quizá nunca nos hubiéramos dado cuenta de que el problema de un absoluto se presenta inevitablemente en toda revolución, es decir, que es inherente a todo fenómeno revolucionario" (2006a: 214).

la Revolución francesa aparece ante su mirada como la experiencia que aglutina las herencias a las que los revolucionarios modernos no han podido renunciar: allí, el poder se confundió con la violencia, la ley se identificó con la voluntad (y por tanto, se la entendió como mandato) y el objetivo de la revolución no fue ya el establecimiento de la libertad sino la liberación de la necesidad.[97]

a. La Revolución francesa: el imperio de la voluntad

Como hemos destacado, la ruptura con la tradición es el telón de fondo de las revoluciones. Pero esta ruptura no implica que la tradición haya dejado de tener influencia sobre el mundo de la acción. Como advierte Arendt:

> [e]l fin de una tradición no significa de manera necesaria que los conceptos tradicionales hayan perdido su poder sobre la mente de los hombres; por el contrario, a veces parece que ese poder de las nociones y categorías desgastadas se vuelve más tiránico a medida que la tradición pierde su fuerza vital y la memoria de su comienzo se desvanece; incluso puede desvelar su plena fuerza coercitiva tan sólo después de que haya llegado a su fin y los hombres ya ni siquiera se rebelen contra ella (1996a: 32).

¿Qué entendieron en Francia por poder? ¿Dónde asentaron allí la legitimidad de la ley? ¿Qué lugar ocupó la violencia? Aunque denunciada por los revolucionarios franceses, la antigua concepción del poder, de la ley y de la autoridad determinó su modo de comprender y encauzar la experiencia revolucionaria: la fuente del derecho y el origen del poder fueron allí articuladas sobre el fondo de la matriz teológico-política. Sumado a esto, la inmediata adopción de la doctrina de la «voluntad general» contribuyó a desarrollar una comprensión del pueblo que di-

[97] "[T]odos aquellos que, a lo largo del siglo XIX y hasta bien entrado el XX, siguieron las huellas de la Revolución francesa se consideraron no como simples sucesores de los hombres de esta Revolución, sino como agentes de la historia y de la necesidad histórica, con el resultado evidente y, sin embargo paradójico, de que la necesidad sustituyó a la libertad como categoría principal del pensamiento político y revolucionario" (Arendt, 2006a: 70). Del mismo modo que en el plano de la acción, en el plano del pensamiento la libertad fue reemplazada por la necesidad y la irresistibilidad. Esta transformación del objetivo de la revolución tuvo su culminación teórica en Marx (Arendt, 2006a: 84 y 2005a: 66-67). Arendt entiende que en la medida en que la Revolución americana no tuvo nada comparable en calidad intelectual, el modo de pensar los objetivos y la finalidad de la revolución quedó atado a las categorías marxianas. Como consecuencia, en lugar de *una nueva ciencia política*, el siglo XIX dio lugar a la emergencia de diversas filosofías de la historia (Arendt, 2005a: 319, n. 63).

suelve toda posibilidad de pensarlo en su carácter plural. Por último, la irrupción de la necesidad a través de las pasiones y de la cuestión social terminó por catapultar a la Revolución francesa al fracaso.[98]

Como hemos señalado, desde la introducción del concepto de gobierno por parte de Platón hasta su comprensión como *potestas legibus soluta* en el origen de la modernidad, el poder ha sido entendido como capacidad para mandar. La facultad humana a la que se lo asoció fue la voluntad. Si bien Arendt señala que esta facultad parece tener una "inevitable conexión con la libertad" (2002: 241), lo cierto es que para ella ambas no están implicadas: la libertad pertenece al ámbito del poder, está inherentemente vinculada a la esfera política; en cambio, la voluntad, a pesar de haber desempeñado un papel importante en la filosofía política, no cumple función alguna en la esfera de los asuntos humanos, sobre todo en una escena secular. Gracias a la transformación de la libertad antigua en libre albedrío, la tradición logró identificar la libertad y el poder con la voluntad. Pero la voluntad no es un buen sustituto del poder. A diferencia de la inscripción plural del poder, la voluntad es una facultad que pertenece a cada individuo, independientemente de su relación con los demás (Arendt, 1996d: 173-177). Inscribiéndose, *necesariamente*, en la matriz teológica (Esposito, 1999: 238 y Arendt, 2002: 252), se inserta en una comprensión de la política centrada en las categorías de mando y obediencia (Arendt, 2006a: 171-173).

Como observamos en la primera parte, Schmitt considera, al contrario de Arendt, que la voluntad juega un papel central justamente en el momento en el que se produce el derrumbe de la trascendencia como fuente de legitimidad del orden político: el príncipe absoluto –cuyo modelo formalizado es el soberano hobbesiano– no anuda su voluntad con la trascendencia sino que se instituye él mismo como fuente última del poder y de la ley. En esto radica precisamente su carácter absoluto.

[98] "El curso de la Revolución Francesa," escribe Forti, "tras el momento inaugural en el que se afirman instancias semejantes a las americanas, ha avanzado progresivamente en la dirección de un «cierre del espacio público». La irrupción en escena de la «cuestión social» ha desnaturalizado la empresa revolucionaria: ha impedido que un nuevo modo de pensar y practicar la política se afirmase y ha permitido que la corriente de la tradición tomase la delantera" (2001: 295). En este sentido, Arendt entiende que la aparición de las masas desposeídas en la Revolución francesa fue el factor determinante de su desarrollo. Véase Arendt (2006a: 78-151).

Por el contrario, Arendt entiende que la monarquía absoluta no supone ruptura con la tradición sino que marca una continuidad con el pasado, se configura bajo el influjo de la matriz teológico-política. Bajo esta matriz, Dios aparece como la garantía última del orden; se constituye como polo trascendente del que emana la legitimidad tanto del poder como de la ley. En la época en la que la Iglesia católica tenía no solo poder espiritual sino también poder terrenal, el Papa aparecía como el representante de esta instancia trascendente en la tierra, como el mediador entre Dios y los hombres. Según Arendt, luego de la Reforma el príncipe absoluto habría pretendido "calzarse los zapatos del Papa". Concentrando en la voluntad del monarca la fuente del poder y de la autoridad, el absolutismo europeo habría intentado instituir su legitimidad imitando el anudamiento con la trascendencia propio de la Iglesia católica (Arendt, 2006a: 210). El absolutismo "parecía haber encontrado, dentro de la propia esfera política, un sustitutivo totalmente satisfactorio para la perdida de sanción religiosa de la autoridad secular en la persona del rey o, más bien, en la institución de la realeza" (Arendt, 2006a: 215-216).

Solo gracias al vínculo que supuestamente seguía manteniendo con la trascendencia, la voluntad del príncipe podía ser considerada como legítima fuente de la ley y origen del poder. Esta solución, añade Arendt, aparecería como una pseudo-solución en el transcurso de las revoluciones, revelando su carácter ilusorio. Pero a pesar de su ineficacia para responder a las perplejidades de la fundación en la modernidad, esta forma particular de concebir la fuente del poder y de la autoridad tuvo un impacto fundamental en la escena política francesa, en donde los revolucionarios entendieron el problema del fundamento en los términos de la tradición: si en el Antiguo Régimen el monarca absoluto, mediador entre la tierra y el cielo, se constituía en el garante último de la legitimidad del orden político, en el trascurso de la revolución el pueblo debería poder ocupar el mismo lugar, ser a la vez fuente del poder y origen de la ley. Tal como afirma Arendt:

> [c]uando los hombres de la Revolución francesa pusieron al pueblo en el lugar del rey, les pareció perfectamente natural ver en el pueblo no sólo, según la antigua teoría romana y los principios de la Revolución americana, la fuente y el asiento de todo poder, sino también el origen de todas las leyes (2006a: 212).

Ahora bien, ¿Qué significado adquiere el concepto de pueblo en este escenario? ¿Cómo se constituyó este nuevo "sujeto" político?

La caída del Antiguo Régimen había disuelto la estructura política del país. Si entonces los vínculos que unían a todos los integrantes de la sociedad francesa descansaban en "los diversos privilegios conferidos a cada orden y estamento de la sociedad" (Arendt: 2006a 248), era preciso descubrir ahora –una vez que los acontecimientos revolucionarios habían destruido estos lazos y arrojado a la sociedad francesa a una suerte de "estado de naturaleza", sin vínculos asociativos capaces de organizar políticamente al pueblo– un nuevo modo de asociación política.

La solución, afirma Arendt, estuvo en gran medida inspirada por Rousseau: "[l]a imagen de «una multitud […] unida en un cuerpo» y dirigida por una voluntad" (2006a: 125) era muy acertada para describir a este nuevo "sujeto" político. La emergencia de la concepción de que el pueblo es el titular del poder constituyente expresó la traducción política de la idea rousseauniana. Pensado de este modo, el pueblo no se manifestaría a través de las acciones y los vínculos que establecían entre sí los diferentes actores involucrados en la revolución, sino que fue concebido como un ser puramente metafísico, anterior y exterior al orden político mismo, cuya «voluntad general» determinaría el destino de la revolución.[99] Concebido de este modo, el pueblo habría de convertirse –razonaban los revolucionarios franceses– en la fuente última tanto del poder como de la ley del nuevo orden.

En este contexto debe leerse la crítica de Arendt a Rousseau centrada en la reducción de la pluralidad a la unidad, la transformación de la diversidad de opiniones y puntos de vista propia de una asamblea en una única voluntad.[100] En su obra, la singularidad de cada ser humano se

[99] Señalemos que Arendt distingue dos modos en los que puede pensarse al pueblo como origen del poder: como unidad o como pluralidad. Si, como veremos, en la Revolución americana el "dogma" según el cual el poder político legítimo reside en el pueblo remitía a los múltiples vínculos asociativos y políticos asentados en la promesa mutua, en Francia, por el contrario, este mismo "dogma" no podía ser traducido en los términos de un pueblo plural, organizado políticamente, sino que reenviaba hacia un polo metafísico. Tal como afirma Birulés, "[a]l asumir la prerrogativa del monarca absoluto, el pueblo devino sujeto –pueblo soberano, dotado de una voluntad, la Voluntad General–, pero, al quedar así convertido en una unidad ficticia y homogénea –la nación–, resultaron proscriptas sus manifestaciones plurales, esto es, su poder" (2007: 135).

[100] Mientras que Rousseau, tal como es restituido por Arendt, propone reducir la pluralidad de individuos a una sola voluntad, el propósito de Arendt está orientado a pensar

encuentra desplazada por la necesidad de uniformidad de la «voluntad general»; si en el Antiguo Régimen el modo de unificar los distintos intereses y las distintas perspectivas se realizaba a través de la voluntad del príncipe, de lo que se trataba, en el transcurso de la revolución, era de encontrar un nuevo "sujeto político" capaz de ocupar ese mismo lugar. Rousseau, ya lo señalamos, es el mejor heredero y representante moderno de la teoría de la soberanía, esto es, de una teoría que enraíza la libertad en la voluntad. Esto lo lleva a descubrir en la «voluntad general» el sustituto ideal para la voluntad soberana del monarca absoluto.

La Revolución francesa es la revolución de la «voluntad general»: a esta –que concibe a la nación como un solo individuo–, apelaron todos aquellos embarcados en un proyecto de transformación política radical. En ella buscaron la fuente del poder y el origen de la ley.[101] Pero dicha solución al problema de la legitimidad se reveló incapaz de fundar la libertad de modo duradero: asentar la estabilidad de la ley y la legitimidad del poder en la voluntad (sea de uno o de muchos) no puede significar más que condenarla a su fracaso. La voluntad es por naturaleza cambiante (y agreguemos, despótica), y ninguna ley que derive de ella puede brindar la estabilidad que precisa todo régimen político para poder durar. "En realidad," escribe Arendt, "la teoría de Rousseau se refutó por la simple razón de que «es absurdo para la voluntad comprometerse a sí misma para el futuro»; una comunidad fundada de veras en

la posibilidad de establecer límites a la imprevisibilidad humana creando instituciones políticas en donde los individuos puedan conservar su singularidad y mantener su pluralidad. Para un desarrollo de esta problemática, véase Canovan (1983).

[101] Señalemos que decir que la Revolución francesa es la revolución de la «voluntad general» no significa afirmar que esta experiencia haya estado determinada *teóricamente* por Rousseau: para Arendt las ideas tienen poca influencia en los acontecimientos que son, en definitiva, resultado de las acciones contingentes de los seres humanos. Arendt utiliza a Rousseau de modo ejemplar, para establecer una imagen clara de la manera en la que los revolucionarios franceses concibieron al pueblo como "sujeto" de la política revolucionaria. Destaquemos también que señala que en el transcurso de la revolución francesa, sobre todo en sus inicios, esta concepción del pueblo coexistió con la emergencia de los "consejos populares" que aparecen, espontáneamente, en cada revolución. Pero añade que si bien en un primer momento la efervescencia revolucionaria dio lugar al surgimiento de "espacios de aparición" –clubes, sociedades populares y las "famosas cuarenta y ocho secciones de la Comuna de París"–; en un segundo momento, esta espacios fueron fagocitados por la acción de los líderes revolucionarios y por la incipiente lógica de los partidos políticos, convirtiendo en hegemónica la noción del pueblo que hemos desarrollado en este apartado. Véase al respecto Arendt (2006a: 331-343).

esa voluntad soberana se construiría sobre arenas movedizas" (1996d: 176).

En este sentido, considera que los acontecimientos de la Revolución francesa son prueba suficiente de que frente a una controversia con respecto a la legitimidad de la ley o de la constitución, siempre es posible apelar desde los poderes constituidos hacia el poder constituyente para *rectificar* el curso de la revolución; y tal como se reveló, la recurrencia de esta apelación solo podía ser clausurada a través de la manipulación duradera de la cambiante voluntad popular. Pero llegados a este punto, es evidente que el objetivo de la revolución –la fundación de la libertad– se había perdido irremisiblemente.

En definitiva, a través de la crítica al modo en que se pretendió constituir el pueblo en Francia, Arendt se propone desarticular el vínculo –evidente para gran parte de la teoría política moderna y contemporánea– entre las categorías de pueblo, voluntad y soberanía, ya que considera que este anudamiento es incompatible con la libertad y la contingencia propias de la esfera de los asuntos humanos. Como sostiene Tassin, afirmar que "el pueblo no quiere", decir que carece de voluntad, significa:

> [...] en primer lugar, que un "pueblo-que-no-quiere" no es un *sujeto*: la política no concierne al "sujeto", y el pueblo no es el "sujeto" de la política. En segundo lugar, que no es *soberano*: la política no es un asunto de soberanía, y el significado político del pueblo no está relacionado a la soberanía. Finalmente, que el pueblo no podría constituir un poder soberano, a falta de haberse constituido a sí mismo a través del acto de la voluntad, a falta de haberse auto constituido bajo la forma de una –soberana– voluntad general (2007: 3).

Para pensar de modo diferente tanto la institución política del pueblo como la fundación de un nuevo orden político, Arendt dirige su mirada hacia la Revolución americana.

b. La Revolución americana: promesa y fundación

Enfrentados al problema de encontrar fundamentos para el orden que pretendían instituir, los revolucionarios franceses quedaron atrapados en una concepción del poder y de la autoridad que se reveló incapaz de fundar nada duradero: la ruptura del hilo de la tradición, condición de posibilidad de las revoluciones modernas, había eliminado cualquier posibilidad de remitirse a una fuente trascendente para garantizar la ley, para asegurar el poder. Carentes de asideros sobrena-

turales o naturales para legitimar el orden, los revolucionarios se enfrentaron a las paradojas de un derecho autodeclarado, de un poder sin fundamentos externos.

Arendt sostiene que el acuerdo que existía a ambos lados del Atlántico acerca del origen del poder –la convicción común de que el origen del poder político legítimo reside en el pueblo– solo era superficial. En la Revolución francesa, esta convicción condujo a entender el poder del pueblo como anterior y exterior al orden político, como una fuerza natural. A la vez, la fatal coincidencia de poder y autoridad, sumada a la cuestión de la miseria, abrieron allí el camino para el terror, determinando el fracaso de la revolución. Provenientes de una tradición de gobierno limitado, los americanos no se sintieron nunca tentados de derivar poder y ley de la misma fuente: "[p]ara ellos, el asiento del poder se encontraba en el pueblo, pero la fuente del Derecho iba a ser la Constitución, un documento escrito, una entidad objetiva y duradera" (Arendt, 2006a: 213).

Como hemos señalado, el poder aparece allí donde los individuos actúan concertadamente, se gesta en la acción común: a través de ella se genera el poder capaz de instituir una escena pública.[102] No obstante, la acción –la más específicamente política de las capacidades humanas– se encuentra acosada por una fragilidad radical: inserto en un mundo plural, cada actor inicia una nueva cadena de acontecimientos contingentes. El elogio de esta facultad humana no está, por tanto, disociado del reconocimiento de sus peligros: imprevisibilidad, irreversibilidad, fragilidad, ilimitación, son los contornos de la descripción de la más alta capacidad humana, de aquella que se identifica con la libertad; de aquella que aparece como opuesta a la soberanía. Arendt afirma que el precio que los seres humanos pagan por la libertad resulta en la imposibilidad de "confiar" en que mañana se querrá lo mismo que hoy; y el precio que pagan por la pluralidad y la realidad del mundo se identifica con la imposibilidad de seguir siendo dueños de lo que inician (2005a: 262).

[102] La acción no "sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye" (Arendt, 2005a: 224).

Ahora bien, aunque la acción esté caracterizada por la imprevisibilidad y la irreversibilidad, Arendt descubre en esta misma capacidad dos modos de limitar su contingencia radical, sin pretender controlarla soberanamente. Luego de afirmar que la identificación entre libertad y soberanía es *solo* posible en la imaginación, pagada al precio de la realidad, añade:

> [s]i consideramos la libertad desde el punto de vista de la tradición, identificando la soberanía con la libertad, la simultánea presencia de la libertad y la no-soberanía, de ser capaz de comenzar algo nuevo y no poder controlar o incluso predecir sus consecuencias, casi parece obligarnos a sacar la conclusión de que la existencia humana es absurda. En vista de la realidad humana y de su fenomenal evidencia, es tan espurio negar la libertad humana a actuar debido a que el agente nunca es dueño de sus actos como mantener que es posible la soberanía humana por el incontestable hecho de la libertad humana. La cuestión que surge entonces es la de si nuestra noción de que la libertad y la no-soberanía son mutuamente exclusivas no queda derrotada por la realidad, o, para decirlo de otra manera, si la capacidad para la acción no alberga en sí ciertas potencialidades que la hacen sobrevivir a las incapacidades de la no-soberanía (Arendt, 2005a: 255).

El perdón (la capacidad para "deshacer" lo que no se sabía que se estaba haciendo) y la promesa (el remedio contra la "caótica" incertidumbre del futuro) son los modos de contención de la acción que, al no estar disociados de la palabra y al tener como condición la pluralidad, son compatibles con la esfera de los asuntos humanos. Pero mientras que el perdón no parece ocupar un papel relevante en relación al fenómeno de la fundación, en la facultad de prometer Arendt descubre la clave para abordarlo. Es a través de ella que los seres humanos logran conservar el poder que brotó de su acción conjunta:[103] solo cuando aparece la promesa "puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción" (Arendt, 2006a: 240). De este modo, la capacidad humana para prometer aparece como el único modo de mantener *políticamente* unidos a los seres humanos conservando el espacio público en su singularidad, esto es, sin ceder a las fantasías de la soberanía.

Es a la luz de esta concepción de la acción y de la promesa que Arendt va a leer la experiencia americana de constitución del poder. La

[103] "La fuerza que las mantiene unidas [a las personas], a diferencia del espacio de aparición en que se agrupan y el poder que mantiene en existencia este espacio público, es la fuerza del contrato o de la mutua promesa" (Arendt, 2005a: 263).

afirmación según la cual el poder político reside en el pueblo no condujo en Estados Unidos a interpretarlo en los términos de la «voluntad general»,[104] sino más bien a comprenderlo como resultado de la acción conjunta. Según Arendt, la experiencia política anterior a la revolución habría brindado al pueblo americano su característica específica: la huida de Europa, el temor al terreno inexplorado, la desconfianza en individuos no sometidos a ninguna ley, condujo a los colonos, confiados en el poder que podía resultar de su capacidad para actuar, a vincularse entre sí a través de las promesas y los pactos constituyendo "cuerpos políticos civiles". Fue así:

> [...] cómo estos hombres llegaron a estar obsesionados con la idea del pacto y estuvieron dispuestos, cuantas veces fueron necesarias, a cambiar «promesas y a vincularse» con el prójimo. No fue ninguna teoría, teológica, política o filosófica, sino su propia decisión de abandonar el Viejo Mundo y aventurarse en una empresa que sólo a ellos concernía la que les condujo a una serie de actos y sucesos en los que habrían perecido, si no hubieran dedicado toda su atención al asunto, de tal modo que descubrieron, casi sin proponérselo, la gramática elemental de la política, así como su más complicada sintaxis, cuyas reglas determinan el nacimiento y fin del poder del hombre (Arendt, 2006a: 237).

Antes de continuar, interesa señalar aquí que existe cierta ambigüedad en el tratamiento arendtiano de la promesa en lo que refiere al carácter originario o derivado de la experiencia americana en relación a esta facultad: si en *Sobre la revolución* parece sugerir que la capacidad de la promesa para estabilizar el poder es una experiencia inédita –la revolución, sostiene Arendt "sacó a la luz la *nueva* experiencia americana *y* la *nueva* idea americana del poder" (2006a: 226. La cursiva es propia)–,[105] por el contrario, en *La condición humana* afirma que la promesa ha tenido esta función a lo largo de toda la historia.[106] Incluso, en

[104] Como ha señalado Negri, "nunca, ni en el período democrático ni en el constitucional, el concepto de pueblo ha asumido en América las denotaciones de «voluntad general»" (1993: 201).

[105] Arendt añade que esta *nueva* concepción del poder basada en la promesa mutua no habría sobrevivido sin la fundación de un nuevo cuerpo político; sin la revolución "el nuevo principio de poder habría permanecido oculto y probablemente habría caído en el olvido" (2006a: 226).

[106] "[E]l poder de estabilización inherente a la facultad de hacer promesas ha sido conocido a lo largo de nuestra tradición. Lo encontramos en el sistema legal romano, en la inviolabilidad de acuerdos y tratados (*pacta sunt servanda*); o cabe ver a su descubridor en Abraham, el hombre de Ur, cuya historia, tal como la cuenta la Biblia, muestra tal apasionamiento en pactar alianzas que parece haber salido de su país con el único fin de comprobar el poder de la mutua promesa en el desierto del mundo, hasta que finalmen-

otras partes de su obra, señala que la promesa ha sido desde siempre el fundamento de *toda* organización humana, sin importar que tenga o no un carácter político (1998d: 99), o sostiene que *toda* actividad política se desarrolla dentro "de un elaborado marco de lazos y conexiones para el futuro, como las leyes, las constituciones, los tratados y las alianzas, que derivan en última instancia de la facultad de prometer y de mantener las promesas ante las incertidumbres esenciales del futuro" (1996d: 176). Por mi parte, considero que esta ambigüedad no está del todo resuelta en la obra de Arendt. No obstante, entiendo que es posible sortear el interrogante en torno a qué constituye la novedad de la experiencia americana si desplazamos la mirada desde la promesa como estabilizadora del poder (función que parece haber estado presente en toda la historia), hacia el modo en el que la promesa se instituye como principio de acción del régimen político en el transcurso de la Revolución americana. Ya volveremos sobre esta cuestión en el capítulo VII de esta segunda parte.

Por el momento me interesa destacar que Arendt entiende que los pactos y las promesas mutuas permitieron al pueblo americano estabilizar su poder, crear "cuerpos políticos civiles" sin necesidad de recurrir a elementos externos a la acción misma: la combinación de estos "cuerpos políticos civiles" dio lugar en Estados Unidos a la multiplicación del poder, constituyendo de un modo efectivo al pueblo en la fuente legítima del mismo. Gracias a esta experiencia previa, los revolucionarios entendieron que el contenido real de la nueva constitución no consistía en la búsqueda de garantías legales frente a las posibles amenazas que pudieran provenir del gobierno, sino que de lo que se trataba, por el contrario, era de establecer "un sistema de poder enteramente nuevo" (Arendt, 2006a: 198).

Si en Francia se aceptó como dogma la premisa rousseauniana según la cual la unidad e indivisibilidad del poder es la única garantía para no verlo reducido a impotencia, en Estados Unidos se tomó al pie de la letra la afirmación de Montesquieu según la cual solo el poder es capaz de contrarrestar al poder; esto es, la premisa de que la división del poder no genera impotencia sino que contribuye a multiplicarlo. En este

te el propio Dios aceptó una Alianza con él. En todo caso, la gran variedad de teorías del contrato desde la época romana atestigua que el poder de hacer promesas ha ocupado el centro del pensamiento político durante siglos" (Arendt, 2005a: 262).

sentido, para Arendt, para Montesquieu, para los revolucionarios americanos, el único modo de limitar el poder es mediante la institución de un régimen tal que permita que el poder detenga al poder. Así, mientras que los franceses entendieron el poder dentro del terreno del dominio –pensándolo como propiedad individual y por tanto no divisible– los americanos concibieron que el poder, cuyo surgimiento está determinado por la capacidad humana para actuar conjuntamente, solo puede mantenerse a través de su reproducción; y que dicha reproducción, solo puede darse (sin pervertirse, agreguemos) a través de la promesa.

En este sentido, el descubrimiento de la capacidad humana para prometer juega un rol fundamental para instituir el orden político deshaciendo el vínculo que la tradición estableció entre libertad y voluntad, poder y gobierno. La fuerza de las promesas mutuas constituyen para Arendt el modo de salvar la dificultad de constituir cuerpos políticos respetando simultáneamente la pluralidad propia de la condición humana y la incertidumbre introducida en la vida política por los nuevos integrantes que aparecen en cada generación en virtud del nacimiento. Las promesas garantizan islas de seguridad en un mar de incertidumbre.

No obstante, las perplejidades de la fundación no acaban aquí. Luego de desarrollar el modo en el que el pueblo americano pudo constituirse como fuente estable del poder gracias a la promesa, Arendt añade:

> [...] si es cierto que el poder enraizado en un pueblo que se había coaligado por promesas mutuas y había vivido en cuerpos constituidos mediante el pacto era suficiente para «llevar a cabo una revolución» (sin desatar la violencia infinita de las multitudes), también es cierto que no bastaba para establecer una «unión perpetua», es decir, para fundar una nueva autoridad. Ni el pacto ni la promesa sobre la que aquél se funda son suficientes para asegurar la perpetuidad, es decir, para conferir a los asuntos humanos esa estabilidad sin la cual el hombre sería incapaz de construir un mundo para su posterioridad, destinado y proyectado para sobrevivir a su propia vida mortal (2006a: 250-251).

En el mismo sentido, señala que los padres fundadores sabían que:

> [...] el principio de *potestas in popolo* es capaz de inspirar una forma de gobierno [solo] a condición de añadir, como hicieron los romanos, *auctoritas in senatu* (la autoridad reside en el senado), de tal forma que el gobierno se compone, a la vez, de poder y autoridad o, como dijeron los romanos, *senatus populusque Romanus*. Las cartas reales y la lealtad de las colonias al rey y al Parlamento ingleses significaron para el pueblo americano reforzar el poder con el peso de la autoridad; de esta forma, el problema principal de la Revolución americana, una vez que la fuente de la autoridad había sido cortada del cuerpo político

> colonial en el Nuevo Mundo, resultó ser el establecimiento y fundación de la autoridad, no del poder (2006a: 245).

Si la asociación en cuerpos políticos civiles permitió a los americanos evitar tener que confrontar con una situación de "estado de naturaleza", no obstante, la organización política asentada en la promesa mutua no habría alcanzado para establecer el régimen duraderamente. La fundación pareciera precisar algo más estable que la promesa y el poder para poder durar. "El poder", escribe Arendt, "no necesita justificación, siendo como es inherente a la verdadera existencia de las comunidades políticas; lo que necesita es legitimidad" (1998e: 154).

El régimen político que habría de emerger de las revoluciones debía enfrentarse a las paradojas de un derecho auto declarado, instituido por los seres humanos; pero la ruptura con la tradición no significó la caída en la pura inmanencia del poder y del derecho; lo que resulta imposible luego de esta ruptura es la remisión de estos a un polo incondicional. En este sentido, también en Estados Unidos se vieron en la necesidad de encontrar un modo de autorizar la fundación, de dotarla de legitimidad; también allí se enfrentaron al "viejo problema" de encontrar una "fuente del Derecho que confiriera legalidad a las leyes positivas vigentes" (Arendt, 2006a: 217).

Las apelaciones al "Dios de la naturaleza", a las "leyes naturales", a las "verdades autoevidentes", presentes en la Declaración de independencia americana, manifestaban este problema, que remite –en definitiva– a las paradojas de una Declaración que, a la vez que era enunciada por los seres humanos no podía ser reducida a la pura artificialidad, a la pura expresión de la voluntad de quienes la declaraban. En el mismo momento en el que los revolucionarios pretendían desprenderse del peso de la tradición, el recurso a Dios o a la naturaleza podía parecer extraño; pero expresaba la perplejidad de aquellos que debían instituir un derecho que, sin la legitimación divina, quedaba suspendido en el vacío, dependiendo solo del acto mismo que lo enunciaba, del acto performativo que lo declaraba como legítimo.[107] Así, escribe Arendt:

[107] Véase Derrida (1997: 93-94); Honig (1991: 100 y 1993: 106) y Lefort (2004e: 152-153). Volveremos sobre la cuestión del carácter auto declarativo del derecho moderno en la tercera parte. Como veremos, a diferencia de Arendt, que reserva para la Revolución americana el éxito de la instauración de un nuevo principio, Lefort entiende que en las Declaraciones de derechos de ambas revoluciones se produce un acontecimiento extraordinario: el de la fundación de un nuevo modo de legitimidad, de aquel que

> [s]i limitáramos nuestra interpretación del cuerpo político de la república americana exclusivamente a sus dos documentos principales, la Declaración de Independencia y la Constitución de los Estados Unidos, en tal caso el Preámbulo a la Declaración de Independencia constituiría la única fuente de autoridad de la que deriva su legitimidad la Constitución, entendida ésta no como un acto de gobierno constituyente, sino como la ley del país; en efecto, la propia Constitución, tanto en su preámbulo como en sus enmiendas que constituyen la Declaración de Derechos, guarda un singular silencio sobre este problema de la autoridad fundacional (2006a: 267).

Pareciera que incluso en Estados Unidos fue necesaria la garantía de Dios. Pero Arendt señala que no fue esta apelación sino algo distinto lo que convirtió tanto a la Declaración de la independencia como también finalmente a la misma Constitución en fuentes de autoridad del nuevo derecho. La "grandeza" de la Declaración no radica ni en su sutileza filosófica ni en su destreza argumentativa, sino en constituir "el procedimiento perfecto para que una acción se manifieste en palabras".[108] ¿A qué acción está refiriéndose aquí Arendt? ¿Gracias a qué, si no es a la apelación divina, es que estos documentos escritos se pudieron convertir en la fuente de autoridad de la ley?

El "milagro" norteamericano consiste precisamente en haber encontrado en la Declaración de la independencia y en la Constitución la fuente misma de la autoridad: la autoridad está emplazada en un texto –la Constitución– y en una institución designada para interpretar aquel texto –la Corte Suprema de Justicia. La fuente de la ley no es una entidad metafísica, como la «voluntad general». Es un documento escrito capaz de perdurar en el tiempo, capaz de resistir al poder; pero a la vez, es un texto que acoge el cambio, que puede enmendarse, transformarse sin perder su integridad.[109]

sustituye la noción de un poder legítimo por la noción de un régimen fundado sobre la legitimidad del debate acerca de lo legítimo y lo ilegítimo. Pero en coincidencia con ella, y contrariamente a Derrida, Lefort entiende que el nuevo principio de legitimidad puede sostener la alteridad del derecho sin remitir a Dios o a alguna otra instancia absoluta.

[108] Arendt añade que "puesto que tratamos aquí con la palabra escrita y no con la hablada, nos enfrentamos a uno de esos raros momentos en la historia en que el poder de la acción se basta para levantar su propio monumento" (2006a: 173. Traducción modificada).

[109] Como señala Honig, la Declaración de independencia y la Constitución "combinan la permanencia con el aumento de modo tal que les permite crear cierta «permanencia mundana» y, al mismo tiempo, respetar la contingencia del radicalmente impredecible e incontrolable espacio público" (1993: 96). Esta es, según ella, la clave para entender el modo arendtiano de pensar la autoridad política moderna.

Ahora bien, ambos elementos funcionaron como fuente de autoridad de la naciente república gracias a que fueron las dos expresiones tangibles del acontecimiento mismo de la fundación. Si la servidumbre conceptual hubiera dominado no solo las mentes de los revolucionarios sino también sus actos, la revolución habría fracasado irremediablemente frente a la pérdida de la sanción religiosa de la esfera secular. Pero "[l]o cierto" escribe Arendt "es que éste no fue el caso y que lo que salvó a la Revolución americana de su destino no fue ni el «Dios de la naturaleza» ni las verdades evidentes por sí mismas, sino el propio acto de fundación" (2006a: 269).

Como hemos señalado, a diferencia del concepto tradicional de ley y de autoridad, la experiencia romana permite pensar una forma de autoridad política que no precisa de una fuente trascendente para legitimarse. En esa experiencia, Arendt vislumbra un modo de entender la autoridad que hunde sus raíces en un acontecimiento secular y no en una instancia externa. Entendiendo, al modo romano, que la legitimidad y la autoridad del régimen reside en el comienzo; concibiendo que la manera de constituir la autoridad y de conservarla es a través de la vinculación de las acciones y los discursos a ese comienzo inaugural; considerando, por fin, que la fuente de la ley y el origen del poder deben tener instancias separadas de legitimación; los revolucionarios americanos consiguieron fundar una "unión perpetua" sin necesidad de apelar a un absoluto. Fue la autoridad implícita en el acto de fundación más que la creencia en castigos y recompensas futuras, en un legislador inmortal o en verdades evidentes por sí mismas, la que le dio a la Revolución americana la estabilidad necesaria para establecer la nueva república. Y fue el modelo romano el que sirvió como fuente de inspiración (casi automático e inconsciente sostiene Arendt) para establecer esta nueva autoridad.[110]

[110] Tal como tuvimos ocasión de presentar en el capítulo III, la autoridad en Roma no residía en las leyes sino que estaba incorporada en una institución política específica, el senado. Si bien en el caso americano la sede de la autoridad no reside en el senado sino en la "rama judicial del gobierno", la comprensión de la necesidad de fijar institucionalmente la sede de la autoridad tiene inspiración romana. Sin embargo, sostiene Arendt, "pese a que la diferenciación institucional americana entre poder y autoridad contiene rasgos típicamente romanos, su propio concepto de autoridad es totalmente diferente. En Roma, la función de la autoridad era política y consistía en dar consejo, en tanto que en la república americana es legal y consiste en la interpretación" (2006a: 275).

Habiendo adoptado ropajes romanos, la Revolución americana parece haber tenido la fortuna de escapar a uno de los peligros de la tradición, el peligro del absoluto. No obstante, el relativo éxito que tuvo nos deja todavía perplejos con respecto al carácter abismal –a la carencia de fundamentos– al que parece confrontarnos el fenómeno del comienzo. A la vez que Arendt señala que la Revolución americana, en parte gracias a la inspiración romana, pudo resolver el enigma del comienzo, no por ello deja de interrogar la naturaleza misma del problema y la particular torsión que éste adopta en la modernidad. ¿De qué otro modo podría sino interpretarse que Arendt afirme que la Revolución americana pudo soltar amarras con la tradición, pudo prescindir del absoluto, y sostenga simultáneamente que sin esta experiencia "quizá nunca nos hubiéramos dado cuenta de que el problema de un absoluto se presenta *inevitablemente* en toda revolución, es decir, que es inherente a todo fenómeno revolucionario" (2006a: 214)? Adelantemos aquí que, en realidad, esta contradicción es solo aparente. Para Arendt, el absoluto expresa una respuesta antipolítica a un problema que es inherente al fenómeno de la fundación, que acompaña a toda revolución. En este sentido, el desmantelamiento de los modos en los que la tradición enfrentó las paradojas de la fundación nos deja en los albores de aquello que es preciso explicar: el enigma que parece caracterizar a todo comienzo.

Toda fundación, afirma Arendt, lleva aparejada una dosis completa de arbitrariedad. Dada la contingencia de la acción, debido a la libertad humana, aquello que es resultado de la acción bien podría estar ahí lo mismo que no estar: el comienzo carece de toda base de sustentación, "es como si no procediese de ninguna parte, ni en el espacio ni en el tiempo" (Arendt, 2006a: 283). El momento de la fundación, en el que se interrumpe el continuo temporal, en donde aparece lo nuevo, lo absolutamente incausado, no puede ser situado espacial y temporalmente, no parece poder remitir a nada más que a sí mismo. Repitámoslo: la necesidad de un absoluto expresa para Arendt una respuesta antipolítica para un problema *específicamente político*, que remite, en definitiva, a la arbitrariedad que está inscripta en todo comienzo.[111] La fundación –si

[111] "Pertenece a la naturaleza misma de todo comienzo", escribe Arendt, "llevar aparejada una dosis de total arbitrariedad […] el comienzo carece de toda base de sustentación; es como si no procediese de ninguna parte, ni en el espacio ni el tiempo" (Arendt, 2006a: 283. Traducción modificada).

bien puede constituirse como fuente de la autoridad– no tiene sobre qué fundamentarse; y es esta carencia de fundamentación –la misma que pretendió ser resuelta antipolíticamente por la tradición– la que ahora debe ser explorada.

Con este objetivo, en primer lugar, Arendt analiza las dos leyendas que, en nuestra tradición, se enfrentaron al problema del comienzo sin apelar a la violencia. Como veremos, si bien estas leyendas distinguen entre el momento de la liberación y el momento de la institución de la libertad, no obstante, ofrecen respuestas imposibles de actualizar en las condiciones políticas de la modernidad. Esto lleva a Arendt, en segundo lugar, a considerar la posibilidad de enfrentarse a este interrogante no solamente "con ojos no enturbiados por la filosofía", sino también con una mirada que se hace cargo, indefectiblemente, de la ruptura del hilo de la tradición.

VI.
Las leyendas fundacionales y la ontología de la acción

El único rasgo que acomuna a la pluralidad humana de organizaciones políticas, sostiene Arendt, es el hecho de su génesis:

> [...] es decir, que en algún momento y por alguna razón un grupo de gente tiene que haber llegado a pensar en sí mismo en términos de un «Nosotros». Al margen de cómo se experimente y articule este «Nosotros», parece que siempre se necesita de un comienzo, y nada parece más envuelto en la oscuridad y en el misterio que aquel «En el principio» (2002: 435-436).

Este problema, que en la modernidad se torna visible durante las revoluciones, constituye uno de los núcleos fundantes desde donde puede ser leído el pensamiento arendtiano en su totalidad; y tal como es presentado en diferentes momentos de su obra, no parece tener solución gnoseológica. Tratar de comprenderlo a partir de la relectura de las leyendas fundacionales –no ya de aquellas que marcan el crimen como característica central del origen, sino aquellas otras que describen la existencia de un hiato, de un errar entre el momento de liberación y el de fundación de la libertad– se revela para Arendt como uno de los caminos posibles para enfrentarlo.[112]

[112] Este camino es recorrido tanto en *La vida del espíritu* como en *Sobre la revolución*.

El *Éxodo* y la *Eneida*, la leyenda hebrea del peregrinaje y la donación de la ley, y la leyenda romana del errar y de la fundación de la ciudad eterna, difieren entre sí en muchos aspectos pero coinciden al menos en uno: ambas, observa Arendt, conciben su propio pasado como algo que se puede datar y cuyo inicio es conocido. Ambas afirman que en el caso de la fundación –"el acto supremo en el que el «Nosotros» es constituido como una entidad identificable" (Arendt, 2002: 437)– el principio que inspira la acción es el amor a la libertad en su doble significado (de liberación de la opresión y de fundación de la libertad). Y ambas expresan también algo fundamental: la libertad no es el resultado de la liberación, la fundación no es identificada con la violencia; en ellas, la liberación da lugar a una huida –de la esclavitud o de la aniquilación–, y a una peregrinación que es descripta a través de un hiato temporal, y que es seguida por la constitución de la libertad.

En este sentido, sostiene Arendt, para los revolucionarios que buscaron en estas leyendas modelos que orientaran sus acciones, lo importante –independientemente de sus diferencias– era la existencia de este hiato, que señalaba –sin explicar– la ruptura del *continuum histórico*: tal como es relatado en ambas leyendas, el comienzo de una nueva comunidad política no puede ser deducido de causas precedentes sino que interrumpe la concatenación de los hechos en la historia. El hiato temporal, efectivamente, señala esta interrupción y la perplejidad inherente al hecho de que "cuando la cadena causal se quiebra […] no queda nada donde el «iniciador» pueda sostenerse" (Arendt, 2002: 441). Tanto los hebreos como los romanos pretendieron confrontar esta perplejidad, dando lugar a dos formas de abordar los dilemas del comienzo prescindiendo de la violencia que parecería caracterizarlo.

La solución hebrea enfrenta la perplejidad de la aparición en el mundo de lo nuevo, a través de la introducción de un "Dios-creador" que –desde fuera del tiempo– tiene el poder y la capacidad para hacer surgir el orden a partir de la nada. Como señalamos, esta forma de enfrentar el problema del comienzo ha sido recuperada tanto por los filósofos como por los revolucionarios:

> [s]us explicaciones operan por analogía: así como Dios «en el principio creó los cielos y la tierra» permaneciendo exterior y anterior a Su creación, el legislador humano –creado a imagen de Dios y por ello capaz de imitarle–, al sentar los *fundamentos* de una comunidad humana, crea la condición de toda vida política y de todo desarrollo histórico futuros (Arendt, 2002: 442).

Ahora bien, como también indicamos, Arendt entiende que, en condiciones seculares, este modo de enfrentar el dilema del comienzo está condenado al fracaso: así concebido, el legislador precisa de algún rastro evidente que permita considerarlo como un enviado o un representante de Dios. Pero esta alternativa no está disponible en un mundo en el que Dios ha dejado de funcionar como fundamento del orden. Aún más: Arendt no solo considera que esta solución es inactualizable en la modernidad sino también entiende que es antipolítica en esencia, debido a que ignora la pluralidad inherente a la vida en común. En este sentido, sostiene que esta forma de comprender la tarea de la fundación, implica *siempre* que el legislador está situado fuera y por encima de sus propias leyes; y afirma que tanto en la antigüedad clásica como en la tradición republicana, esta característica no es un atributo propio de los dioses sino de los tiranos (Arendt, 2006a: 256). Así, si esta respuesta al problema señala efectivamente un problema político –la necesidad de legitimación del comienzo–, lo resuelve de un modo antipolítico –a través de la introducción de un absoluto en la escena común, mediante la negación de la pluralidad.

La solución romana, por el contrario, parece atenerse a los límites propios del espacio común tal como es pensado por Arendt: lejos de plantear la necesidad de un creador absoluto, los romanos remitieron el comienzo de su historia política a la fundación de la ciudad. Si la solución bíblica está cerrada debido a que Dios se ha retirado del mundo, la opción romana, parece sugerir Arendt, podría aún ofrecer respuestas útiles a los interrogantes del comienzo. Como indicamos, los romanos entendieron que la fundación de la ciudad es el acontecimiento fundamental de toda su historia política: de allí derivaron la autoridad de las leyes, a ella vincularon las acciones de su historia. Pero enfrentados a la perplejidad del comienzo, los romanos no entendieron la fundación de su ciudad en los términos de un comienzo absoluto sino que por el contrario, la pensaron como recomienzo. La solución romana, por tanto, supone la continuidad del tiempo: cada fundación es entendida como refundación, como restablecimiento; un restablecimiento que conduce en primer lugar a la fundación de Roma, y en segundo lugar hacia más atrás, hacia los recuerdos prehistóricos de Grecia y Troya.[113] En este

[113] "Es inherente al concepto romano de fundación –y ello es bastante extraño– la idea de que no sólo todos los cambios políticos decisivos acaecidos a lo largo de la historia

sentido, sostiene Arendt, los romanos trataron de resolver el problema –cómo reiniciar el tiempo– negando en efecto que la línea temporal hubiera sido rota, que un comienzo hubiera sido posible (Zerilli, 2002). Por tanto, si el modelo romano de fundación podía funcionar como ejemplo, y efectivamente en el caso americano fue así, no podía dar cuenta del problema del comienzo como ruptura temporal absoluta, como interrupción incausada.

Ambas respuestas permiten responder a la pregunta por el comienzo de un modo diferente: una antipolítica, la otra política, funcionaron históricamente como los relatos que permitían cerrar el abismo abierto por la entrada en escena de la libertad. Pero ambas son, en cierto sentido, inútiles en la modernidad: la solución hebrea, debido a la separación de religión y política, la romana, como consecuencia de la ruptura del hilo de la tradición. No obstante, si miramos de cerca la manera en que ambas son descriptas por Arendt, podemos reconocer que indican, combinadas, el problema que caracteriza al comienzo en general y a la fundación moderna en particular: en las revoluciones, la fundación solo podía ser entendida como comienzo incausado porque no había dónde anclar las mismas acciones de los iniciadores, porque no había modo de encadenarlas al pasado.[114] A la vez, el comienzo no podía ser el resultado de la decisión de un legislador inmortal que encontrara su legitimidad en un Dios omnipotente. ¿Cómo reiniciar el tiempo sin la asistencia de Dios ni la posibilidad de vinculación con el pasado? Las soluciones ofrecidas por las leyendas fundacionales combinan esta paradoja, pero la disuelven en sus partículas elementales: o bien niegan el carácter enteramente novedoso de la empresa de la fundación o bien remiten

de Roma fueron reconstituciones, es decir, reformas de las antiguas constituciones y restauración del acto originario de la fundación, sino que incluso este primer acto había sido ya un restablecimiento, por así decirlo, una regeneración y restauración. En el lenguaje de Virgilio, la fundación de Roma fue el restablecimiento de Troya, siendo Roma una segunda Troya" (Arendt, 2006a: 286).

[114] Arendt afirma que cuando los revolucionarios descubrieron que el hilo de la tradición había sido roto irremediablemente, "modificaron el gran verso de Virgilio *Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo* («Una gran sucesión de siglos nace de nuevo») en el *Novus Ordo Seclorum* (el *nuevo* orden), que todavía encontramos en los billetes de un dólar. Para los Padres Fundadores, la modificación suponía admitir que el gran esfuerzo para reformar y restaurar el cuerpo político en su inicial integridad (fundar «Roma de nuevo») había conducido a la tarea completamente inesperada y muy distinta de crear algo del todo nuevo: la fundación de una «nueva Roma»" (2002: 440). Véase también Arendt (2006a: 292).

esta actividad a una figura extraordinaria capaz de romper el continuo temporal. ¿Podemos combinar estas dos dimensiones afirmando lo que cada una de ellas niega, es decir, afirmando que la ruptura del continuo temporal es posible y que no es el resultado de ninguna intervención divina? En realidad esta pregunta debería ser reformulada, ya que por más dificultades que enfrentemos para pensar el fenómeno del comienzo, por más que la fundación sea la más frágil y la más difícil de todas las actividades políticas, lo cierto es que los comienzos ocurren, las comunidades aparecen. Lo que habría que preguntarse, parece sugerir Arendt, es: ¿sobre qué (o sobre quién) descansa la posibilidad misma del comienzo, de la ruptura radical del continuo temporal? Y en segundo lugar, ¿cómo se puede salvar dicho comienzo de la arbitrariedad que lo caracteriza?

La respuesta a la primera pregunta, a pesar de las dificultades que tuvo la tradición para abordarla, parece ser relativamente sencilla: en Agustín, "el único filósofo que los romanos tuvieron" (Arendt, 2002: 450 y 1996c: 137), Arendt descubre la solución ontológica al problema del comienzo. El ser humano, como *criatura temporal*, cuyo nacimiento rompe la cadena causal, se introduce en el mundo interrumpiendo el continuo histórico. La capacidad misma de comenzar, sostiene Arendt, se enraiza en la natalidad, en el hecho de que los seres humanos, en plural, vienen al mundo en virtud del nacimiento, aparecen allí donde antes no había nadie.[115] En este sentido, existe una coincidencia del hecho revolucionario, del acontecimiento de la fundación, con la capacidad del ser humano para iniciar: la libertad como condición de la acción y la capacidad de comenzar coinciden en la revolución para dar lugar a la fundación de un nuevo cuerpo político (Birulés, 2007: 115 y Enegrén, 1994: 79). Pretendiendo sustraer la fundación del campo semántico de la tradición bíblica, que la entiende en los términos de creación desde la nada y que, por tanto, no puede pensarla más que como

[115] Véase Arendt (1998e: 181; 2002: 450 y 1998b: 43). En *Sobre la revolución*, afirma: "[n]os interesa menos la idea profundamente romana de que todas las fundaciones son restablecimientos y reconstituciones que otra idea, conectada con la anterior pero diferente, según la cual los hombres están preparados para la tarea paradójica de producir un nuevo comienzo porque ellos mismos son comienzos nuevos y, de ahí, iniciadores, que la auténtica capacidad para el comienzo está contenida en la natividad, en el hecho de que los seres humanos aparecen en el mundo en virtud del nacimiento" (Arendt, 2006a: 291. Traducción modificada).

una tarea que está "por encima de la fuerza humana", Arendt inscribirá ontológicamente la fundación en la capacidad humana para comenzar. Es gracias a ella, a que los seres humanos son ellos mismos comienzo, que es posible fundar regímenes políticos. Así, afirma:

> [e]s inútil la búsqueda de un absoluto con que romper el círculo vicioso en el que queda atrapado inevitablemente todo comienzo, debido a que este «absoluto» reside en el mismo acto de comenzar (2006a: 280-281. Traducción modificada).[116]

No obstante, si bien esta solución provee una respuesta general a la pregunta acerca de cuál es el asiento ontológico del comienzo, todavía no responde a la dimensión fenomenológica del mismo: todavía falta, entendemos, dar cuenta del modo en el que la capacidad de los seres humanos para hacer aparecer lo nuevo da lugar –puede dar lugar– a la fundación de instituciones políticas duraderas; resta descubrir el modo en el que el comienzo puede salvarse de la arbitrariedad que lo caracteriza.

Tanto en *La vida del espíritu* como en *Sobre la revolución*, el pasaje desde las leyendas fundacionales hacia la ontología de la acción se produce mediante la sugerencia de que los romanos no articularon teóricamente su propia experiencia política (Arendt, 2006a: 291-292 y 2002: 450). Este mismo reproche es realizado por Arendt con respecto a los revolucionarios americanos. Si los romanos no lograron articular su experiencia política debido a que asumieron la filosofía griega como propia, los revolucionarios, a su vez, entendieron sus acciones mediante los conceptos de la tradición: o bien comprendieron la tarea de la fundación como la actividad de un legislador inmortal, buscando garantías en Dios o en otros suplementos seculares; o bien –cuando pudieron derivar la legitimidad de la ley del acto de la fundación como en el caso americano– quedaron perplejos frente al hecho de que esta nueva fundación no podía religarse al pasado. Sus prácticas los llevaron a "sa-

[116] En el mismo sentido afirma: "[l]a capacidad misma de comenzar se enraiza en la *natalidad*, y en modo alguno en la creatividad; no se trata de un don, sino del hecho de que los seres humanos, los nuevos hombres, aparecen una y otra vez en el mundo en virtud de su nacimiento" (2002: 450). El "conocimiento" por parte de los revolucionarios americanos de que la fundación se enraiza en la natalidad no ha de ser interpretado como si ellos lo hubieran comprendido o elaborado conceptualmente. Como señalamos, aún pensaban su propia experiencia con los conceptos de la tradición. Arendt parece sugerir que "sabían" esto de un modo intuitivo, debido a que lo experimentaron al calor de los acontecimientos.

quear los archivos de la antigüedad" en busca de alguna respuesta que les permitiera comprender aquello que estaban haciendo. Pero ni en los archivos de la antigüedad, ni en la articulación teórica de la tradición filosófica dieron con la respuesta para el problema al que se enfrentaban.

En reiteradas ocasiones hemos afirmado que el proyecto arendtiano puede leerse como la aceptación del desafío elevado por Tocqueville, según el cual un nuevo mundo requiere una nueva ciencia política. También sugerimos que, a diferencia de lo ocurrido en la temprana modernidad, Arendt no pretende hacer tábula rasa con el pasado; por el contrario, quiere recuperar aquellos "fragmentos de pensamiento" que han aparecido a lo largo de la historia pero que no han sido incorporados a la tradición filosófico-política. Busca, a partir de ellos, elaborar una nueva ciencia política capaz de dar cuenta de la fragilidad de la acción, de la contingencia inherente a la condición humana.[117]

En lo que respecta a la fundación, parecieran ser tres los nombres que se constituyen como referencia: en Agustín, Arendt descubre el aporte ontológico al problema del comienzo; Maquiavelo, a pesar de su insistencia en la violencia, le permite reflexionar sobre la centralidad que adquiere el problema de la fundación en la modernidad política; en Montesquieu, por último, encuentra una nueva forma de pensar el

[117] Decidimos optar por interpretar la tarea en la que se embarca Arendt en los términos de la elaboración de una ciencia política nueva en lugar de comprenderla bajo la figura del *storyteller*, debido a que entendemos que *Sobre la revolución* no se agota en el relato de lo sucedido sino que se propone también elaborar una comprensión conceptual del fenómeno de la fundación. La ausencia de articulación conceptual parece haber condenado a la experiencia americana al olvido. En este sentido, Afirma Arendt, "[s]i es cierto que todo pensamiento se inicia con el recuerdo, también es cierto que ningún recuerdo está seguro a menos que se condense y destile en un esquema conceptual del que depende para su actualización". Y añade que "[l]o que salva a los asuntos del hombre mortal de su futilidad consustancial no es otra cosa que la incesante recordación de los mismos, la cual, a su vez, solo es útil a condición de que produzca ciertos conceptos, ciertos puntos de referencia que sirvan para la conmemoración futura" (2006a: 303-304). Esta pasaje de la narración al pensamiento conceptual aparece en diversas ocasiones en la obra de Arendt; por ejemplo, en el vínculo que establece entre Virgilio y Agustín con respecto a la tematización de la ontología de la acción en la antigüedad romana: "[m]e he ocupado con cierta extensión del poema de Virgilio [la cuarta Égloga], porque, a mi juicio, el poeta del primer siglo a.C. *desarrolló*, a su manera, lo que el filósofo cristiano Agustín iba a expresar en el siglo V, *en un lenguaje conceptual* y cristianizado: *Initium ergo ut esset, creatus est homo,* y lo que, al fin, terminó por ser evidente durante el curso de las revoluciones de la Edad Moderna" (Arendt, 2006a: 291. La cursiva es propia). El poeta o el historiador desarrolla a su manera lo que el pensador (en el caso de Agustín, el filósofo) conceptualiza.

poder y una concepción de la libertad enteramente política, a la vez que recupera de él la comprensión romana de la ley como relación y la distinción entre naturaleza del régimen y principio de acción. La articulación conceptual de estos argumentos forma el núcleo central de un nuevo modo de pensar la fundación que Arendt se propone expresar. En este sentido, si –como recién sugeríamos– la ontología de la acción descubierta en Agustín no alcanza para dar cuenta del fenómeno de la fundación de un modo acabado, la combinación con Montesquieu y Maquiavelo permitirá brindar las claves para interpretar el problema del comienzo en la modernidad, en una época en la que tanto los caminos de la tradición como los caminos de la religión están cerrados para guarecer al orden político de la estabilidad necesaria para durar. Y es esta combinación específica la que le permite a Arendt pasar, a través de la descripción de la Revolución americana, de una ontología de la acción a una fenomenología de la fundación.

VII.
Una fenomenología de la fundación
La solución moderna al problema del comienzo

Como hemos observado, las leyendas fundacionales ofrecen dos respuestas diferentes al problema del comienzo, a las paradojas de la fundación. Ambas, sugiere Arendt, pretendieron resolverlo al costo de negar su carácter radical: en la leyenda hebrea las perplejidades de la aparición de lo nuevo eran ocultadas a través de la introducción de una figura extraordinaria, el legislador, capaz de crear el orden gracias a su anudamiento con la trascendencia; en la leyenda romana las paradojas de la fundación se diluían mediante la negación de la ruptura del hilo temporal. Frente a ellas, Arendt descubre en la "ontología de la acción" –en la libertad como *Faktum* de la condición humana, asentada en la natalidad– una solución universal al problema del comienzo. Pero si bien la ontología de la acción provee una respuesta universal al problema del comienzo, no alcanza para ilustrar el modo en el que es posible fundar un régimen político particular.

A la vez, Arendt considera que las leyendas fundacionales no solo son ambiguas en la manera en que confrontan la aparición de lo nuevo –la entrada en escena de la libertad– sino que además son imposibles de

actualizar en la modernidad. En este sentido, parece sugerir que el fenómeno revolucionario nos confronta con el problema de la fundación de modo inédito: los seres humanos se enfrentan, tal vez por primera vez, a este problema *sin barandillas* (Arendt, 1998c: 167-171), sin la posibilidad de apelar a los dioses o a la tradición en busca de soportes teóricos o políticos para fundamentar el comienzo.[118] Y parece sugerir también que hay algo en la *solución moderna al problema del comienzo* que rompe, por así decirlo, con las formas con las que la tradición pretendió confrontarlo.

Recapitulemos, aunque sea esquemáticamente, los pasos a través de los cuales Arendt plantea el modo en el que la Revolución americana resolvió, de manera precaria, el problema del comienzo sin necesidad de recurrir a un absoluto. Como observamos, al embarcarse en la empresa de la fundación, los revolucionarios:

> [...] tuvieron necesariamente que enfrentarse al viejo problema, no del Derecho y del poder *per se*, sino de la fuente del Derecho que confiriera legalidad a las leyes positivas vigentes y al del origen del poder que diera legitimidad a los poderes existentes (Arendt, 2006a: 217).

Mientras que la Revolución francesa fracasó en la empresa de la fundación debido a una combinación de factores (entre los que podemos destacar la identificación de la fuente de la ley y el origen del poder en un polo metafísico, la comprensión de que el objetivo de la empresa revolucionaria es la liberación de la necesidad, la creencia de que el "sujeto" político capaz de llevar adelante la revolución está dotado de una "voluntad general", la confianza en que la violencia puede sustituir al poder), la Revolución americana pudo ir sorteando obstáculos de modo tal de conseguir establecer un nuevo orden, de fundar la libertad.[119] Esto fue logrado gracias a la conjunción de diversos elementos. *En primer lugar*, como señalamos, Arendt sostiene que el surgimiento

[118] "Por cerca que hayan estado los hombres de las revoluciones del espíritu romano, por mucho que hayan seguido al pie de la letra el consejo de Harrington de «entrar a saco en los archivos de la prudencia antigua» –y nadie dedicó más tiempo a ello que John Adams–, no deben haber obtenido gran cosa de esos archivos que fuese aplicable a lo que les concernía más de cerca, la constitución de un cuerpo político completamente nuevo y autónomo" (Arendt, 2006a: 285-286).

[119] De todos modos, como veremos en las consideraciones finales de esta segunda parte, Arendt reconoce que el progresivo reemplazo de la felicidad pública por la búsqueda de bienestar privado condujo a la desaparición del espíritu revolucionario de la escena americana.

en las colonias inglesas de una forma novedosa de organización del poder, llevó allí –a diferencia de lo que sucedió en Francia– a la constitución de cuerpos políticos civiles asentados en la promesa mutua. La combinación de estos cuerpos políticos civiles habría dado lugar a la multiplicación del poder, convirtiendo de un modo efectivo al pueblo en la fuente legítima del mismo. *En segundo lugar*, tal como observamos, Arendt entiende que los revolucionarios americanos, a pesar de quedar atrapados conceptualmente en la tradición, pudieron resolver el problema de la fuente de la autoridad de un modo distinto al de los revolucionarios franceses. Gracias a que "frecuentaron los archivos de la antigüedad", los americanos derivaron, al igual que los romanos, la fuente de la ley de la fundación. No obstante, argumenta Arendt, asentar la legitimidad de la ley en la fundación, cuando esta ocurre a la vista de todos, a "plena luz del día", no parecía ser tan sencillo. La capacidad de convertir a la Constitución en la fuente de autoridad –borrando las huellas de su reciente institución humana– fue en Estados Unidos resultado de una combinación de virtud y fortuna: la virtud de asociaciones políticas asentadas en la promesa mutua; la fortuna de "contemplar el pasado con vista de futuro", de constituir el presente como un pasado para el porvenir (Arendt, 2006a: 273).

Hasta aquí, el relato arendtiano del éxito de la Revolución americana pareciera adoptar un registro descriptivo en el que una combinación justa de virtud y fortuna habría hecho posible el establecimiento de un nuevo régimen. Sin embargo, el interés de Arendt no termina con esta reconstrucción; por el contrario, luego de este recorrido aborda nuevamente el problema de la arbitrariedad que parece caracterizar a todo comienzo, que parece ser inherente al fenómeno de la fundación (2006a: 280 y ss). Como observamos en el capítulo anterior, el primero modo de responder a este interrogante es el ofrecido por la solución ontológica: Arendt sostiene que la búsqueda de un absoluto con el que romper la contingencia en la que queda atrapado todo comienzo es inútil debido a que este absoluto reside en la capacidad misma de comenzar. Pero como adelantamos, esta respuesta no parece poder dar cuenta del modo específico en el que el comienzo puede convertirse en fundación: si bien provee una respuesta general a la pregunta acerca de cuál es el asiento ontológico del comienzo, no responde a la dimensión fenomenológica del mismo, no puede dar cuenta del modo en el que la

capacidad de los seres humanos para hacer aparecer lo nuevo da lugar –puede dar lugar– a la fundación de instituciones políticas duraderas. Para resolver este dilema, Arendt introduce un último elemento que es el que nos permitirá cerrar el círculo: el concepto de principio.

Si bien este es un concepto de difícil interpretación al interior de la obra arendtiana,[120] las referencias que aparecen en *Sobre la revolución* indican un camino posible para comprender el fenómeno de la fundación, no solo en su dimensión ontológica sino también en su dimensión fenomenológica. En continuidad con Montesquieu, Arendt entiende que los principios de acción ponen en movimiento al régimen inspirando las acciones de los individuos, contribuyendo a que pueda durar en el tiempo sin mudar su naturaleza (Arendt, 1997a: 134; 1996d: 164-165 y 2002: 432-435). Pero en discontinuidad con aquél, que reduce la pluralidad de principios de acción a tres y que los hace permanentes, Arendt sostiene que los principios no son eternos sino que, por el contrario, aparecen en el mundo en virtud de la fundación. Cada principio, por tanto, está asociado a un modo particular de coexistencia humana, a una manera específica de organizar el vivir-juntos. En este sentido, señala que:

> [p]robablemente Montesquieu tenía razón al suponer que cada una de estas entidades se movía y actuaba de acuerdo con un principio de inspiración distinto, reconocido como el criterio último para juzgar los actos y omisiones de la comunidad –la virtud en la república, el honor y la gloria en las monarquías, la moderación en las aristocracias, el temor y la sospecha en las tiranías– en el bien entendido de que esta enumeración, guiada por la más antigua distinción entre las diversas formas de gobierno (el gobierno de uno, el de unos pocos, el de los mejores, el de todos), es inadecuada para la rica diversidad de seres humanos que viven juntos en la tierra (Arendt, 2002: 435).[121]

[120] Como señala Hilb (2015), parece haber dos vías de interpretación de este concepto, no del todo articulables entre sí: el principio aparece a la vez vinculado al fenómeno del comienzo, en donde la referencia central es Agustín, y a la distinción entre regímenes, en la que Montesquieu ocupa un lugar privilegiado. Volveremos en las consideraciones finales de esta segunda parte sobre este segundo elemento.

[121] En el mismo sentido, afirma: "[t]ales convicciones fundamentales, que han tenido un rol en el curso de la acción política, se nos han transmitido en gran número, aunque Montesquieu reconoce tres –el honor en las monarquías, la virtud en las repúblicas y el temor en la tiranía. Entre estos principios pueden también fácilmente contarse la gloria tal como la conocemos en el mundo homérico o la libertad tal como la encontramos en la Atenas de la época clásica o la justicia pero también la igualdad si la entendemos como la convicción de la originaria dignidad de todos los que tienen aspecto humano" (Arendt, 1997a: 134).

Lo que justamente caracteriza al acto de fundación, lo que lo "salva" de su arbitrariedad inherente, es que junto a él, un principio hace su aparición en el mundo:

> [l]o que salva al acto de comenzar de su propia arbitrariedad es que lleva consigo su propio principio, o, para ser más precisos, que comienzo y principio, *principium* y principio, no sólo son términos relacionados sino que son coetáneos. El absoluto del que va a derivar su validez el comienzo y que debe salvarlo, por así decirlo, de su inherente arbitrariedad es *el principio que, junto a él, hace su aparición en el mundo* (Arendt, 2006a: 293. Traducción modificada. La cursiva es propia).

En primer lugar, entonces, Arendt afirma que la promesa aparece en la Revolución americana como la garantía del poder surgido de la acción común; en segundo lugar, describe el modo en el que los americanos pudieron sortear el problema del absoluto haciendo derivar sus leyes de la fundación; finalmente, sostiene que la capacidad para comenzar está anclada en la ontología de la acción, en la libertad, y que esta capacidad para comenzar puede traer aparejada la emergencia de un nuevo principio. En el caso de la Revolución americana:

> [...] el principio que se abrió paso durante los fatídicos años en que se establecieron las fundaciones –*no por la fuerza de un arquitecto sino gracias al poder combinado de muchos*– fue el principio combinado de la promesa mutua y la deliberación en común (Arendt, 2006a: 295. La cursiva es propia).

Como advertíamos en el tratamiento que hacíamos de la promesa en el contexto del análisis de la Revolución americana, Arendt considera que *toda* organización humana se basa en la capacidad de los seres humanos para hacer promesas y cumplirlas; a la vez, afirma que en Estados Unidos, en el período colonial, surge una *nueva* experiencia del poder que se encuentra asentada en la promesa mutua. Ahora añade que, en la Revolución americana, la promesa mutua no solo está vinculada con el poder sino que también se instituye como el principio de acción del régimen, salvándolo de la arbitrariedad inherente al fenómeno del comienzo.

Como señalamos, pareciera haber una suerte de paradoja: la experiencia americana del poder asentado en la promesa mutua aparece, *simultáneamente*, como un acontecimiento inédito y como un caso particular de un principio universal, permanente. La *nueva* experiencia del poder, afirma Arendt, *coincide* con la gramática elemental de la política. Esto parecería dar lugar a interpretar lo nuevo como una manifestación

particular de una lógica válida para todo tiempo y lugar. Pero si tal y como indicamos, uno de los núcleos centrales de la crítica arendtiana a la tradición de la filosofía política refiere a la incapacidad que esta tiene para hacer frente a la novedad, para comprender lo particular, sería extraño que Arendt reproduzca aquello que está empeñada en desmantelar. ¿En qué radica entonces la novedad del fenómeno americano? ¿Y cómo hemos de interpretar que Arendt afirme que esta experiencia coincide con la gramática de la política en su forma más elemental?

Ya hemos anticipado la respuesta: la novedad de la experiencia americana no refiere tanto a que la promesa se constituye allí como aquello que preserva el poder común sino que es, a la vez, el principio de acción del régimen; no aparece solamente como el modo a través del cual se asegura el poder, sino también como el principio a partir del cual brota la legitimidad del orden político.[122] Es este desplazamiento del lugar que ocupa la promesa –o, en todo caso, la función que ahora añade a la que siempre tuvo– el que manifiesta el carácter inédito, *específicamente moderno*, de dar respuesta a las paradojas implícitas en la fundación. Por tanto, Arendt no sugiere que la novedad de la experiencia americana –y con ella la *solución moderna* al problema del comienzo– coincide con la gramática de la política en su forma más elemental para escapar de la contingencia inherente a los asuntos humanos; por el contrario, lo hace para indicar que por primera vez en nuestra historia –al menos en la historia documentada– la fundación, el problema del comienzo, no puede recubrirse de elementos extra políticos: en un mundo donde el hilo de la tradición se ha roto, en donde la autoridad ha perdido su capacidad para dar durabilidad y fundamento, en donde el pasado corre riesgo de hundirse conjuntamente con la tradición, la política –la deliberación en común estabilizada a través de la promesa mutua– parece ser el único elemento que queda para constituir un mundo común, para "restaurar, fundando nuevos cuerpos políticos, lo que por tantos

[122] Como señalamos, esta afirmación no carece de ambigüedades en el cuerpo mismo del texto arendtiano. Recuérdese que el capítulo que culmina con este argumento, en sus primeras páginas sostiene que "[n]i el pacto ni la promesa sobre la que aquél se funda son suficientes para asegurar la perpetuidad, es decir, para conferir a los asuntos humanos esa estabilidad sin la cual el hombre sería incapaz de construir un mundo para su posteridad, destinado y proyectado para sobrevivir a su propia vida mortal" (Arendt, 2006a: 250-251). Para una discusión sobre el estatuto problemático de la promesa en Arendt, véase Keenan (1994) y Honig (1993).

siglos dio a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y de grandeza" (Arendt, 1996c: 152).

Consideraciones finales
La cuestión de los principios y el problema del/los régimen/es político/s moderno/s en el pensamiento de Arendt

La combinación entre la ontología de la acción y la fenomenología de la fundación, entre la acción como comienzo y el concepto de principio, parecen dotar a Arendt de los elementos que le permiten pensar una solución a las perplejidades de la fundación que no solo prescinde de la necesidad de un absoluto sino que también se hace cargo de la ruptura del hilo de la tradición, de la imposibilidad en la que se encuentran los hombres de acción en la modernidad de referir la fundación del nuevo régimen político al pasado.

El reconocimiento de esta imposibilidad es acompañado, como indicamos, por una desarticulación de las formas en las que se pensó la ley y la autoridad al interior de la tradición, como así también por una crítica a la superposición de las categorías de poder y violencia: la configuración de un modo particular de pensar estas categorías, propia de la tradición de la filosofía política, llevó a entender que la relación de mando y obediencia constituye el vínculo político fundamental. La soberanía aparecía como la cristalización específicamente moderna de una comprensión de la política entendida en estos términos. Y la Revolución francesa como el ejemplo que se enfrentaba a las paradojas de la fundación dotada de una concepción que hacía de la voluntad general de un pueblo supuestamente soberano la fuente tanto del poder como de la ley. Ambas –la soberanía y la Revolución francesa– fracasan en la tarea de fundar la libertad.

Observamos también que Arendt afirma que la abolición del concepto de soberanía al interior de la república –la convicción de que en la esfera política, tiranía y soberanía coinciden– constituye la *gran innovación* política americana. Contra la figura de la soberanía –que se anuda a la vez con la tradición de la filosofía política en su negación de la pluralidad y con la tradición teológico-política en su necesidad de constituirse como polo absoluto del cual derivar la legitimidad de la ley y del poder–, Arendt entiende que en Estados Unidos la fundación

no fue resultado de la fuerza de un arquitecto –no fue fabricación, ni hundió sus raíces en la violencia, ni se asentó en la trascendencia– sino que fue posible gracias al poder combinado de muchos. La promesa –asentada en la condición humana de la pluralidad– se constituyó ahí no solo como el medio más adecuado para conservar el poder sino también, advertimos, como el principio de acción del cual brotaría la legitimidad del régimen. Por último, señalamos que para Arendt existe una conexión íntima entre los principios de acción y las formas en los que los seres humanos estructuran su vida en común o, para decirlo en otros términos, entre los principios de acción y la distinción entre "formas de gobierno".[123]

Esta cuestión, afirma Arendt, parece haberse hundido en el olvido desde la época de la Revolución americana:

> [l]a pregunta por los principios de la acción ya no alienta nuestro pensamiento sobre la política desde que la cuestión de las formas de gobierno y por la mejor forma de convivencia humana ha caído en el silencio, esto es, desde las décadas de la Revolución americana a principios del siglo XVIII, durante las cuales se discutieron vivamente las posibles ventajas y desventajas de la monarquía, de la aristocracia y de la democracia, o de cualquier forma de gobierno que como república pudiera unificar elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos (1997a: 136).

De modo similar, en *Sobre la revolución*, sostiene que en la actualidad nadie parece estar interesado por las formas de gobierno, cuestión que estuvo en el centro de los debates de los padres fundadores.[124] Estas

[123] Arendt utiliza indistintamente forma de gobierno, cuerpo político, régimen político, diversidad de los modos en los que los seres humanos habitan el mundo, o alguna otra variante similar, para referir a los modos en los que se organiza el vivir-juntos. Resulta algo paradójico que siga utilizando el concepto de "forma de gobierno" para discriminar entre los distintos modos de organización política de la vida en común, ya que la idea de gobierno es para ella –como ya dijimos en reiteradas ocasiones– contraria a la esfera de los asuntos humanos. En todo caso, señalemos aquí que no hace referencia a la necesidad de nominar de un modo más afín al pensamiento político –diferente al de la filosofía política– los distintos modos en los que se organiza el vivir-juntos. Como veremos en la tercera parte, Lefort abordará esta cuestión directamente.

[124] En el contexto de la afirmación según la cual los revolucionarios americanos no deben haber obtenido gran cosa de los archivos de la antigüedad debido a que se enfrentaban a algo inédito –la constitución de un cuerpo político enteramente nuevo y autónomo– Arendt señala que "[e]s lamentable que nunca se haya emprendido un estudio semejante [al realizado sobre la influencia de la antigüedad clásica en el pensamiento inglés del siglo XVII] «para valorar exactamente la influencia de los filósofos e historiadores antiguos sobre la formulación del sistema americano de gobierno», propuesto por Gilbert Chinard (en 1940 en su ensayo sobre «Polybius and the American Consti-

referencias, que aparecen dispersas a lo largo la obra arendtiana, parecen sugerir que –al igual que los padres fundadores– Arendt pretende rescatar del silencio la pregunta por las diversas formas de convivencia, interrogar *aquí y ahora* las "posibles ventajas y desventajas" de los distintos regímenes, abordar el problema de la mejor forma de gobierno y consecuentemente, la oposición entre régimen libre y la tiranía.[125] Pero como nos es dado sospechar, la interrogación sobre esta cuestión no puede realizarse repitiendo el movimiento que llevó a la filosofía política clásica a formularla.

Desde Platón, afirma Arendt, todas las definiciones acerca de la naturaleza de las distintas formas de gobierno han descansado en dos pilares: el poder y la ley. La diferencia entre ellas depende de la distribución del poder (poseído por uno solo en la monarquía, por los más distinguidos en la aristocracia o por el pueblo en la democracia). Su *buena* o *mala* naturaleza depende de un tipo particular de relación con la ley: el gobierno justo es aquel que gobierna de acuerdo a la ley. El injusto, el que se rige contrariamente a lo que la ley dicta. Las tres formas pervertidas, ilegítimas, de gobierno son la tiranía, la oligarquía y la oclocracia o gobierno de la plebe (Arendt, 2007a: 713). El término tiranía, no obstante, fue utilizado también desde Platón para describir a todo gobierno que se organiza según la voluntad arbitraria de quien manda, sin importar que este gobierno estuviera constituido por uno, varios o todos. La distinción clásica, por tanto, descansa en la distribución del poder y en

tution» en *Journal of the History of Ideas,* Vol. 1). *Al parecer, nadie está interesado por las formas de gobierno, un tema que apasionó a los Padres Fundadores*" (2006a: 285, n. 43. La cursiva es propia).

[125] En este sentido, afirma que si bien "[p]uede que en muchos aspectos resulte de gran interés una competencia entre América y Rusia en lo que refiere a cifras de producción y nivel de vida, viajes a la luna y descubrimientos científicos, y nada se opone a que los resultados de dicha competencia sean interpretados como prueba del vigor y recursos de las dos naciones y del valor de sus diferentes normas y sistemas sociales" no obstante, "cualesquiera que sean sus resultados, nunca podrán decidir el problema de la mejor forma de gobierno, el problema de si es mejor una tiranía o una república libre" (2006a: 299). En la página siguiente agrega "que no tiene por qué surgir ningún conflicto serio de la disparidad entre dos sistemas económicos, sino únicamente del conflicto entre libertad y tiranía, entre las instituciones de la libertad, nacidas de la victoria de una revolución, y las diversas formas de dominación (desde la dictadura de partido de Lenin al totalitarismo de Stalin y a los ensayos realizados por Kruschev en la dirección de un despotismo ilustrado) que se produjeron en el ocaso de una derrota revolucionaria" (2006a: 300).

la discriminación entre gobierno legal y arbitrario. La diferencia entre gobiernos legítimos y gobiernos ilegítimos se basa en la relación que en cada caso se establece con la ley.

Ahora bien, la tipología platónica de formas de gobierno no fue elaborada con el objeto de interrogar los diversos modos en los que los seres humanos viven en común, sino por la búsqueda de un régimen que ofrezca garantías para la seguridad del filósofo. Para decirlo de otro modo: la distinción clásica de formas de gobierno –y su consecuente jerarquía– no fue pensada para establecer la forma más libre de convivencia sino para asegurar la supervivencia del filósofo. Inserta en la tradición de pensamiento, se conservó a lo largo de la historia: ni la República ni el Imperio romanos, ni la monarquía medieval de matriz teológico-política, ni la emergencia de las Naciones-Estados con su moderno concepto de soberanía, parecen haber compelido a la filosofía política a revisar la adecuación de la formalización platónica de los distintos modos de convivencia humana.

Estas consideraciones son necesarias para comprender a Montesquieu, el último pensador que trató de confrontar los problemas políticos elementales volviendo su mirada al antiguo problema de la distinción entre las formas de gobierno (Arendt, 2005a: 228). Como observamos, Arendt señala que Montesquieu ocupa un lugar muy particular en relación a la tradición de la filosofía política. Su concepción del poder y de la ley está elaborada a contrapelo de todas las enseñanzas heredadas: el poder es identificado con la libertad (Arendt, 2006a: 201-202); la ley es entendida como aquello que establece relaciones (2006a: 203, n. 18).

Uno de sus grandes descubrimientos, el carácter divisible del poder, lo llevó a elaborar la distinción entre las tres ramas de gobierno. Esta distinción, "que procede de Montesquieu y que encontró expresión inequívoca en la Constitución de los Estados Unidos" (Arendt, 2005c: 397-398), fue utilizada por Kant para reducir la tipología clásica de regímenes a una oposición binaria: o bien existe un gobierno constitucional que se rige de acuerdo a la ley, o bien hay despotismo y dominación.[126] Pero esta reformulación de Kant, afirma Arendt, resulta todavía insatis-

[126] En la distinción clásica el poder es entendido como propiedad indivisible de quien manda, sea uno, varios o todos. Por tanto, para Kant –que entiende que lo que distingue al régimen constitucional de la tiranía es la división de poderes– todas las formas de gobierno tradicional son formas de despotismo (Arendt, 2007a: 714).

factoria: para él, la ley tiene origen en la razón (es pensada en el sentido de *lumen naturale* y, por tanto, es entendida como mandato) y el poder se enraiza en la voluntad (2005c: 398). Por el contrario, Arendt sostiene que bajo el descubrimiento de las tres ramas de gobierno descansa un pensamiento político en el que el poder está disociado completamente de las connotaciones tradicionales que lo vinculan a la violencia. Una concepción del poder que hunde sus raíces en la comprensión de que la acción –no la dominación– es el corazón mismo de toda vida política.

Esta sensibilidad para lo político llevó a Montesquieu a elaborar la distinción entre las formas de gobierno no solamente a partir de "aquello que las hace ser" –en términos tradicionales, su naturaleza–, sino también a partir de "aquello que las hace actuar" –en sus palabras, los principios de acción (Arendt, 2008b: 99). Subvirtiendo la preocupación clásica que identifica el movimiento con la perversión de una forma particular de gobierno, Montesquieu indaga la manera en la que la misma acción puede contribuir a conservar un régimen político particular. Este desplazamiento lo lleva a sustituir la tipología clásica de formas de gobierno –asentada en la ley y el poder– por una clasificación ordenada en función de los diversos principios de acción. Entendidas desde un punto de vista específicamente político –esto es, interpretadas bajo la comprensión de que la acción es el corazón de la política– las "estructuras de gobierno" se dividen en tres: república, monarquía y tiranía. La virtud se instituye como principio de acción de la república. El honor es el resorte de la monarquía. El temor, el de la tiranía. Arendt sugiere también que estas tres formas de gobierno parecen ocultar una diferencia más profunda entre aquellos regímenes que son capaces de reproducirse y generar poder –la república y la monarquía– *gracias* a que sus principios de acción se asientan en la condición humana de la pluralidad, de la tiranía. Esta última destruye el espacio político condenando a los seres humanos al aislamiento –"genera impotencia de manera tan natural como otros cuerpos políticos generan poder"– por lo que no puede ser interpretada como una forma de gobierno entre otras sino que ocupa un lugar particular al interior de la distinción.[127]

[127] "Montesquieu se dio cuenta de que la característica sobresaliente de la tiranía era que se basaba en el aislamiento –del tirano con respecto a sus súbditos y de éstos entre sí debido al mutuo temor y sospecha–, y de ahí que la tiranía no era una forma de gobierno entre otras, sino que contradecía la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política.

Como señalamos, Arendt –al igual que los revolucionarios americanos– descubre en Montesquieu a un compañero de viaje indispensable para repensar lo político. En la senda abierta por él, parece interrogar los modos en los que los seres humanos se agrupan entre sí a partir de los "principios energéticos" (Arendt, 2002: 433). No obstante, a pesar de esta afinidad, es preciso señalar dos puntos fundamentales para pensar arendtianamente esta cuestión.

El primer punto –como ya observamos en el capítulo anterior– consiste en indicar que, más allá de la innovación introducida por Montesquieu, Arendt considera que la reducción de los principios de acción a tres "parece inadecuada frente a la diversidad de los modos en los que los seres humanos habitan el mundo" (2002: 435). Los principios de acción aparecen fenoménicamente en el mundo como resultado de la fundación; por tanto –dada la capacidad del ser humano para la novedad– limitarlos solamente a tres resulta arbitrario. Ahora bien, si este vínculo con la fundación y la novedad parece habilitar la posibilidad de pensar que los principios (y por tanto las formas de gobierno) son ilimitados, Arendt acota esta vía de interpretación añadiendo que las diversas formas políticas se asientan en alguna de las pocas experiencias básicas que pueden tener los seres humanos allí donde viven juntos. Para decirlo de otro modo: los principios de acción –y consecuentemente, las formas de gobierno– no pueden ser reducidos a tres *debido* a la capacidad del ser humano para hacer aparecer lo nuevo; pero a la vez, esta multiplicación no puede ser infinita ya que todo régimen se asienta en alguna experiencia fundamental del ser humano, experiencias que para Arendt son acotadas.[128]

La tiranía impide el desarrollo del poder, no sólo en un segmento particular de la esfera pública sino en su totalidad; dicho con otras palabras, genera impotencia de manera tan natural como otros cuerpos políticos generan poder. Esto hace necesario, en la interpretación de Montesquieu, asignarle un lugar especial en la teoría de los cuerpos políticos: sólo la tiranía es incapaz de desarrollar el poder suficiente para permanecer en el espacio de la aparición, en la esfera pública; por el contrario, fomenta los gérmenes de su propia destrucción desde que cobra existencia" (Arendt, 2005a: 228-229. Véase también 1981: 602-603). Volveremos sobre esta cuestión al final de la tercera parte y en la conclusión.

[128] En el contexto del análisis del totalitarismo, Arendt señala que –para poder analizarlo como una nueva forma de gobierno– es preciso descubrir cuál "*de las pocas experiencias básicas* que los hombres pueden tener allí donde viven juntos y se hallan ocupados por los asuntos públicos" está en su base (1981: 596. La cursiva es propia). Al respecto, Claudia Hilb (2015) señala que el asiento en la experiencia constituye –junto con las

El segundo punto consiste en comprender que, a diferencia de Montesquieu, quien escribía en un contexto en el cual aún no se habían soltado todas las amarras que nos ligaban al pasado, Arendt se enfrenta a modos de organización de la vida en común que difícilmente pueden ser identificados con las formas de gobierno tradicionales. Ni la monarquía, ni la república tal como la describe Montesquieu, ni la tiranía, parecen coincidir con las experiencias políticas centrales de la modernidad.[129] Si bien Arendt afirma que "[d]ifícilmente hay un acontecimiento de alguna relevancia de nuestra historia reciente que no pueda encajar en los esquemas conceptuales de Montesquieu" (2005c: 396), no obstante sugiere también que, cuanto menos, el totalitarismo expresa un tipo de organización política que no se ajusta a sus parámetros.

En este sentido, pareciera ser que la emergencia de la promesa como principio de acción en el transcurso de la Revolución americana, combinada con el surgimiento del totalitarismo como una forma de gobierno enteramente novedosa, habilitan una interpretación del análisis que Arendt hace de estos fenómenos que obliga a reinterrogar la distinción clásica entre formas de gobierno: si "los pilares de las verdades más conocidas yacen destruidos" (Arendt, 1990b: 20), parece por tanto im-

expansión de los principios de acción– la segunda diferencia fundamental de Arendt con respecto a Montesquieu: mientras que este hace descansar los principios de acción en las pasiones, Arendt prefiere asentarlos en lo que denomina, indistintamente, experiencia básica, experiencia fundamental o simplemente experiencia.

[129] Cabe destacar también que la distinción entre las formas de gobierno tripartita desarrollada al comienzo de *El espíritu de las leyes* (asentada a la vez en la naturaleza del gobierno y el principio de acción) se "ensucia" en el contexto del análisis de la Constitución inglesa, en donde Montesquieu añade que los regímenes políticos también pueden diferenciarse según el fin que promueven. La Constitución inglesa, a la vez que no parece ser encasillada fácilmente en ninguna de las tres formas de gobierno "puras", aparece como el primer régimen que tiene como fin la libertad política. Arendt sostiene que, en su análisis de la Revolución americana, realizó "*algo parecido a lo que Montesquieu hizo con la Constitución inglesa, en la medida en que construí a partir de [la Constitución americana] un cierto tipo ideal*. Intenté defenderlo con hechos históricos un poco mejor de lo que Montesquieu hizo, por la sencilla razón de que no pertenezco a la aristocracia y, por tanto, no disfruto de aquella santa pereza, una de las principales características de los escritos de Montesquieu. Ahora, si esto es legítimo, es otra cuestión, que nos llevaría demasiado lejos. Actualmente todos procedemos así. De algún modo todos fabricamos lo que Max Weber llamó «tipos ideales». *Esto es, pensamos un determinado conjunto de hechos históricos, discursos, y lo que tengamos, hasta que se convierte en un tipo consistente de regla.* Esto es especialmente difícil en Montesquieu dada su pereza, y es mucho más fácil en los Padres fundadores porque eran grandes trabajadores, con lo que nos ofrecen lo que queríamos" (1998c: 162-163. La cursiva es propia).

prescindible pensar de nuevo la oposición clásica entre libertad y tiranía, entre gobiernos legítimos y gobiernos arbitrarios.

* * *

Volvamos al comienzo: al iniciar nuestro recorrido señalamos que para Arendt la modernidad está constituida por dos polos antagónicos: las revoluciones y el totalitarismo. Ambos fenómenos, observábamos, revelan acontecimientos que no son posibles de comprender con las herramientas conceptuales de la tradición.

A lo largo de nuestra indagación hemos restituido la manera en la que recupera –a partir de experiencias políticas del pasado o de pensadores políticos ignorados por la tradición– modos de pensar los acontecimientos con "ojos no enturbiados por la filosofía". La ontología de la acción descubierta en Agustín, la centralidad del problema de la fundación con la que se obsesionaba Maquiavelo, la elaboración de la cuestión de los principios para pensar la diferencia entre regímenes de Montesquieu, la distinción entre violencia y poder, la recuperación de la experiencia romana de la autoridad y de la ley, el descubrimiento del perdón y la promesa como límites políticos frente al carácter imprevisible e irreversible de la acción; todos estos elementos permiten a Arendt comprender los acontecimientos sin eliminar la contingencia que los caracteriza, sin anular su carácter específicamente político. Enhebrando las distinciones conceptuales que elabora con el análisis de las experiencias centrales de la modernidad, pretende responder al llamado de Tocqueville; formular, para un mundo nuevo, una ciencia política nueva.

Asimismo, observamos que si bien el diagnóstico de Arendt con respecto a la modernidad podía ser interpretado como el de una época en la que lo político tiende a desaparecer,[130] para ella la modernidad es

[130] En este sentido deben interpretarse, entiendo, los capítulos finales tanto de *La condición humana* como de *Sobre la revolución*. En ambos textos, luego de llegar al punto más alto de su argumento en lo que refiere al elogio de la acción y de la política, Arendt pasa a describir las dificultades que tuvieron tanto la Revolución americana para dotarse de una institución que conservase el espíritu de la libertad, como la acción política para actualizarse en las condiciones sociales, históricas y políticas de la modernidad. Recordemos que el último apartado de *La condición humana* se denomina "La victoria del *animal laborans*" y que *Sobre la revolución* concluye haciendo referencia a René Char y a la metáfora del "tesoro perdido" de las revoluciones.

también la era de las revoluciones. Su análisis de este fenómeno –en particular en su vertiente americana– revela que la ruptura con la tradición teológico-política y con la tradición de la filosofía política, habría dado lugar a una "solución" al problema del comienzo inédita, una respuesta en la que la fundación se asienta exclusivamente en la capacidad del ser humano para hacer promesas y cumplirlas. Incluso los romanos, el pueblo más político que haya existido según palabras de la propia Arendt, habrían ocultado el carácter paradojal de la fundación reinscribiendo el comienzo en un pasado legendario. Por el contrario, en las condiciones políticas de la modernidad, la fundación –sin poder recubrirse de elementos extra políticos– parece descansar solamente en una capacidad específicamente humana, transformada en principio de acción.

La cuestión de los principios de acción y de los diferentes modos en los que se organiza el vivir-juntos lleva a Arendt a interrogar la posibilidad de distinguir entre formas de convivencia que garantizan un espacio en el que la libertad puede manifestarse, de otras que niegan la misma condición de la pluralidad. En las últimas páginas de *Los orígenes del totalitarismo*, afirma que "la crisis de nuestro tiempo y su experiencia central" han generado "una forma enteramente nueva de gobierno [el totalitarismo] que, como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora" (1981: 615). Especularmente, en *La condición humana* sostiene que:

> [l]o que fácilmente pasa por alto el historiador moderno que se enfrenta al auge de los sistemas totalitarios, en especial cuando se trata de los progresos en la Unión Soviética, es que de la misma manera que las masas modernas y sus líderes lograron, al menos temporalmente, producir en el totalitarismo una auténtica, si bien destructiva, forma de gobierno, las revoluciones del pueblo han adelantado durante más de cien años, aunque nunca con éxito, otra nueva forma de gobierno: el sistema de los consejos populares (2005a: 239-240).

En este sentido, su interpretación de las revoluciones, aunque de un modo mucho más asistemático que su análisis sobre el totalitarismo, ofrece también pistas que indican la emergencia de "los rudimentos de una forma de Gobierno enteramente nueva" (1998f: 232. Véase también, 2006a: 29, 42, 74, 121, 160, 201, 285, 298-299, 337, 353, 361). No obstante, a pesar del tono celebratorio con el que culminábamos el capítulo anterior –análogo al tono con el que finaliza el quinto capítulo de *Sobre la revolución*– Arendt entiende que –*a diferencia del totalitarismo*– las revoluciones, cuyo "tesoro perdido" parece referir a la

emergencia de una forma de organización política capaz de conservar el espíritu revolucionario, no han logrado cristalizar en instituciones políticas duraderas, no han podido constituir un régimen político en donde la libertad pública o la felicidad pública pudiera manifestarse reiteradamente. Orientados por la indagación en torno a esta diferencia, pasemos entonces a describir esquemáticamente la contraposición entre estas nuevas "formas de gobierno" que parece emerger del análisis de Arendt.

El totalitarismo, afirma, carece de precedentes porque desafía toda comparación. Pero ¿es aún posible interpretarlo como un régimen político? ¿Ha dado lugar a una configuración particular entre "aquello que lo hace ser", *su naturaleza*, y "aquello que lo hace actuar", *su principio*? ¿Se asienta en alguna de las pocas experiencias fundamentales que tienen los seres humanos allí donde viven juntos?

En primer lugar, Arendt señala que el totalitarismo no puede ser interpretado como un modo fenoménico de aparición de la tiranía *debido* a que, desde Platón, la tiranía descansa en la distinción entre régimen legal y arbitrariedad. Por el contrario, entiende que esta nueva forma de dominación "[h]a explotado la alternativa misma sobre la que se han basado en filosofía política todas las definiciones de la esencia de los Gobiernos, es decir, la alternativa entre el Gobierno legal y el ilegal, entre el poder arbitrario y el legítimo" (1981: 596).[131]

A la vez que desafía todas las leyes positivas, el totalitarismo no opera sin la guía del derecho; por el contrario pretende actualizarlo en la tierra sin necesidad de mediación alguna (Arendt, 1981: 596-597). En este sentido, Arendt señala que si en las formas de gobierno tradicionales la ley positiva traducía a normas concretas principios que se consideraban estables y permanentes, por el contrario, bajo el totalitarismo –en la medida en que la distancia entre legalidad y legitimidad se difumina– el terror se constituye como el medio más adecuado para intentar adecuar la ley, concebida como ley de movimiento, a la realidad: "[s]i la legalidad es la esencia del Gobierno no tiránico y la ilegalidad es la esencia de la tiranía, entonces el terror es la esencia de la dominación totalitaria"

[131] Veremos en seguida que Lefort señala que la problematización de esta diferencia clásica es *también* –aunque en un sentido completamente diferente– la característica central de la democracia.

(1981: 600).[132] Este elemento sería, en palabras de Montesquieu, "aquello que lo hace ser". ¿Qué es lo que hace actuar?

La ideología –su lógica inherente– es para Arendt el segundo componente característico de la forma de gobierno totalitaria. A pesar de no poder ser interpretado exactamente como un principio de acción ya que no inspira a los individuos a actuar sino que los prepara –mediante el despliegue de la lógica de una idea llevada hasta sus últimas consecuencias– para cumplir la función que el desarrollo de las fuerzas de la historia o de la naturaleza demanden, la ideología es aquello que le permite al régimen durar en el tiempo sin mudar su naturaleza. Ofrece una explicación de la realidad que se torna independiente de la experiencia y prepara indistintamente a los individuos que viven bajo esos regímenes para ocupar tanto el papel de victimas como de victimarios. En lugar de inspirar las acciones de los seres humanos, favorece un "comportamiento" individual tendiente a reproducir las condiciones de dominación en las que se asienta el totalitarismo (Arendt, 1981: 609):[133]

> [l]a coacción del terror total, por un lado, que, con un anillo de hierro, presiona a las masas de hombres aislados y las mantiene en un mundo que se ha convertido en un desierto para ellos, y la fuerza autocoactiva de la deducción lógica, por otro, que prepara a cada individuo en su aislamiento solitario contra todos los demás, se corresponden mutuamente y se necesitan mutuamente para mantener constantemente en marcha el movimiento gobernado por el terror (Arendt, 1981: 610).

Finalmente, Arendt afirma que el terror –como sustituto de la esencia del régimen– y la ideología –como sustituto del principio de acción– se asientan en la experiencia de la soledad (loneliness), experiencia que hasta ahora no había sido el fundamento de ninguno de los regímenes políticos conocidos en la historia (1981: 610-616). Esta configuración particular cristaliza en un tipo de dominación inédita que niega –*in toto*– la pluralidad inherente a la condición humana. Como observamos, Arendt afirma que el totalitarismo carece de precedentes porque

[132] En la página siguiente añade que el terror "[r]eemplaza las fronteras y los canales de comunicación entre individuos con un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en Un Hombre de dimensiones gigantescas" (1981: 601).

[133] Arendt no vuelve a referir a este concepto de ideología como clave para pensar los comportamientos individuales bajo los regímenes totalitarios ni siquiera en su análisis de Eichmann (Arendt, 1999), en donde el criterio que permite comprenderlos no es la ideología sino la ausencia de pensamiento y de capacidad de juicio.

desafía toda comparación. La crisis de nuestro tiempo y su experiencia central:

> [...] han producido una forma enteramente nueva de gobierno que, como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora, de la misma manera que otras formas de gobierno –monarquía, república, tiranía, dictadura, despotismo– *que surgieron en diferentes momentos históricos y se basan en experiencias fundamentales diferentes*, han permanecido con la Humanidad al margen de sus derrotas temporales (1981: 615. La cursiva es propia).

¿Es posible afirmar que "al margen de sus derrotas temporales", la nueva forma de gobierno que ha aparecido –para desaparecer rápidamente– en cada revolución también permanezca con nosotros? ¿Podemos sostener que –dado que la promesa se ha convertido no *como siempre ha sido*, en el medio a través del cual el poder se conserva, sino además en el principio de acción del régimen– estamos en presencia de un nuevo tipo de legitimidad? El hecho de que parece ser que por primera vez la fundación no pueda apoyarse ni en la trascendencia ni en la naturaleza para salvarse de la arbitrariedad inscripta en todo comienzo, ¿no debería obligarnos también –al igual que con el totalitarismo– a revisar el modo en el que la tradición pensó la diferencia entre las formas de gobierno? Finalmente, ¿no podemos imaginar que la ruptura del hilo que nos unía con la tradición haya traído no solo un nuevo tipo de dominación sino también un modo inédito de vivir en común libremente?

La obra de Arendt ofrece varios indicios que nos llevan a considerar que una respuesta afirmativa a estos interrogantes es, a la vez, verdadera y falsa. Es cierta en la medida en que para Arendt, como señalamos, en todas las revoluciones ha surgido una nueva forma de gobierno que parece coincidir con la gramática de la acción y emerger solamente a partir de ella:

> [d]esde las revoluciones del siglo XVIII, todo gran levantamiento ha desarrollado los rudimentos de una forma de Gobierno enteramente nueva, que surgió independiente de todas las anteriores teorías revolucionarias, directamente del curso de la misma revolución, es decir, de las experiencias de la acción y de la resultante voluntad de los ejecutantes para participar en el desarrollo posterior de los asuntos públicos. Esta nueva forma de gobierno es el sistema de consejos que, como sabemos, ha perecido cada vez y en cada lugar, destruido, bien directamente por las burocracias de las Naciones-Estados, bien por las maquinarias de partido […]. Me parece, sin embargo, la única alternativa que ha aparecido en la Historia y que ha reaparecido una y otra vez. La organización espontánea de los sistemas de consejos se verificó en todas las Revoluciones, en la Revolución francesa, con Jefferson en la Revolución americana, en la Comuna

> de París, en las revoluciones rusas, tras las revoluciones en Alemania y Austria después del final de la Primera Guerra Mundial y, finalmente, en la Revolución húngara. Aún más: jamás llegaron a existir como consecuencia de una tradición o teoría conscientemente revolucionarias, sino que surgieron de forma enteramente espontánea en cada ocasión, como si jamás hubiera existido nada semejante. Por eso, el sistema de consejos *parece corresponder a la verdadera experiencia de la acción política y surgir de ésta* (1998f: 232. La cursiva es propia. Véase también 2006a: 320, 337, 344, 351-352).

Pero a la vez, una respuesta afirmativa a esas preguntas es falsa –o cuanto menos problemática–, en la medida en que para Arendt los consejos no llegaron nunca, ni siquiera en Estados Unidos, a cristalizar en una nueva forma política. Si el relato de la Revolución americana, en tanto fenomenología de la emergencia de la promesa como el principio de acción del cual brota la legitimidad de la fundación, pareciera favorecer una respuesta positiva a las preguntas recién planteadas, lo cierto es que el análisis arendtiano no concluye ahí: el progresivo reemplazo de la felicidad pública por la búsqueda de bienestar privado, la derrota de los consejos por las maquinarias de los partidos políticos, el ascenso de lo social y la consolidación de la lógica propia de las burocracias estatales han contribuido a obstaculizar la cristalización de esta nueva experiencia política en un tipo de régimen inédito. La revolución, afirma Arendt, no logró dotarse de una institución perdurable capaz de preservar el espíritu que había emergido al calor de los acontecimientos (2006a: 319).[134] Su consecuencia ha sido la desaparición de un espacio en el cual los seres humanos pudieran experimentar la libertad política de modo relativamente frecuente:

> [t]odo esto, y probablemente mucho más, lo perdimos cuando el espíritu de la Revolución –un espíritu nuevo y, a la vez, el espíritu de comenzar algo nuevo– no logró encontrar su institución adecuada. No hay nada que pueda compensarnos de esta pérdida ni de evitar su carácter irreparable, salvo la memoria y el recuerdo (Arendt, 2006a: 388. Traducción modificada).[135]

[134] Arendt desarrolla el desenlace fallido de la Revolución americana en el tercer capítulo de *Sobre la revolución* –donde señala el progresivo reemplazo de la felicidad pública por el bienestar privado en el siglo XIX americano–, y en el sexto –donde desarrolla el fracaso de la revolución para dotarse de una institución duradera para la libertad.

[135] Si bien Arendt sostiene que vislumbra en este tipo de organización política "la posibilidad de formar un nuevo concepto del Estado" y añade que "[u]n Consejo estatal de este tipo, al que debería ser completamente extraño el principio de la soberanía, resultaría admirablemente conveniente para federaciones de los más variados géneros, especialmente porque en él el poder sería constituido horizontal y no verticalmente"; concluye afirmando que "si usted me pregunta ahora qué posibilidades tiene de ser

Concluyamos: como observamos en la presentación, la confrontación con la experiencia del totalitarismo –la asunción del carácter irreversible de la ruptura que significa, tanto para las formas en las que la tradición pensó la política como para los modos en los que las comunidades humanas se organizaron a lo largo de la historia (poniendo en crisis no solo el pensamiento político sino también la distinción clásica entre formas de gobierno)– se constituye para Arendt en el punto de partida que la lleva a repensar lo político de modo radical. A partir de esta experiencia elabora una interpretación del totalitarismo que articula los elementos que permiten dibujar los contornos de una forma inédita de dominación. Arendt nunca escribió un texto similar a "Ideología y terror", que diera cuenta sistemáticamente y describiera con claridad cuál sería la naturaleza y el principio de acción –como así también la experiencia fundamental que estaría en su base– de esa *otra* forma de convivencia que destella y desaparece en cada revolución. No lo hizo, entiendo, porque –como se ha señalado– consideraba que esta articulación particular evidenciaba solo "los rudimentos" de una nueva forma de gobierno, que no ha logrado configurarse definitivamente como régimen político en la modernidad.

Como veremos en la tercera parte, Lefort señala que uno de sus grandes diferencias con Arendt consiste en plantear que las sociedades que emergen de las revoluciones –de la americana pero también de la francesa– son esencialmente sociedades políticas. Para él, la caída del Antiguo Régimen inaugura una experiencia singular que sí ha cristalizado en un modo enteramente novedoso de convivencia, cuyo nombre proviene del pasado pero cuyo sentido es inédito: la democracia moderna.[136]

Mientras que Arendt considera que las democracias occidentales –entendidas como gobiernos representativos– son una variante moderna del gobierno oligárquico, en las que los pocos gobiernan en interés de

realizado, entonces tengo que decirle: Muy escasas, si es que existe alguna. Y si acaso, quizá, al fin y al cabo, tras la próxima revolución" (Arendt, 1998f: 234).

[136] Es interesante señalar que, en el contexto del análisis de Montesquieu, Arendt plantea que la ciencia política actual ha desterrado las preguntas acerca de la diferencia entre regímenes porque son, en cierto modo, precientíficas: remiten "a una comprensión previa, que únicamente se expresa en el poner nombre: «esto es una república», «esto es una monarquía», «esto es una tiranía»" (2005c: 397). Como veremos, Lefort adoptará –aunque con sus propios conceptos– un razonamiento muy similar.

la mayoría y en las que las posibilidades para la acción y la libertad no están garantizadas por las instituciones políticas (Arendt, 2006: 373); Lefort, por el contrario, entiende que la democracia moderna –al igual que el totalitarismo– no puede ser interpretada con las categorías de la tradición. Análogamente a la afirmación de Arendt según la cual el totalitarismo ha dinamitado la manera en la que la filosofía política pensó las formas de gobierno, en particular la distinción entre poder legítimo y arbitrariedad, Lefort sostiene que la democracia –la *otra forma de sociedad* que emerge como resultado de la ruptura de la tradición– "nos invita a sustituir la noción de un régimen regulado por leyes, la de un poder legítimo, por la de un régimen fundado sobre *la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo,* debate necesariamente sin garante y sin término" (2004e: 155). Entendida de un modo particular, la democracia se presenta para él como una nueva forma del vivir-juntos que no se crea gracias a "la fuerza de un arquitecto"[137] sino que adviene como resultado de la pluralidad; erradicando también, de la esfera de los asuntos humanos, el concepto de soberanía.

[137] Como veremos en la tercera parte, al igual que Arendt, Lefort entiende que la figura del legislador no solo es antipolítica sino que tampoco alcanza para explicar la fundación en las condiciones políticas de la modernidad. Por el momento conformémonos con la siguiente referencia que realiza en el prólogo a la traducción francesa del libro de G. S. Wood *La creación de la República americana*: "Wood nos hace entender que la república americana, de la que algunos juzgaban al principio que para instituirla sería necesario nada menos que un Licurgo, no tiene paternidad: no es la obra de un legislador" (2007b: 113).

TERCERA PARTE
Claude Lefort

La mejor república no es sólo que no lo consiga sino que no tiende a suprimir el mando, que encierra siempre la opresión. Allí donde se extienden instituciones libres, subsisten los grandes, que persiguen sus propios objetivos: la riqueza, el poder, los honores. A su manera son libres; sus apetitos, sin embargo están contenidos; la ley los frena. De otro lado, por obstinado que sea el deseo del pueblo de no ser mandado, nunca alcanza su objetivo. El pueblo no puede hacerse libre, si ser libre supone librarse de toda dominación.

Lo esencial, a mi modo de ver, es que la democracia se instituye y se mantiene por la disolución de los referentes de la certeza. Inaugura una historia en la que los hombres experimentan una indeterminación última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y respecto al fundamento de la relación del uno con el otro en todos los registros de la vida social.

La democracia moderna nos invita a sustituir la noción de un régimen regulado por leyes, la de un poder legítimo, por la de un régimen fundado sobre la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo, debate necesariamente sin garante y sin término.

Claude Lefort

Presentación

Como señalamos en la introducción, Schmitt, Arendt y Lefort parten del reconocimiento de que las respuestas que la tradición ofrecía para pensar el problema de la fundación y la cuestión de la legitimidad son insuficientes para dar cuenta de los acontecimientos políticos centrales de la modernidad. Los tres entienden que para comprender el modo inédito en el que los seres humanos se relacionan con la ley y con el poder, con el fundamento de uno y otro, es preciso elaborar un nuevo pensamiento de lo político.

En la primera parte, desarrollamos el modo en el que Schmitt recurre a la figura de la soberanía para confrontar con las perplejidades de la fundación: gracias a ella pretende saldar las paradojas de un derecho que, normativamente, no parece tener sobre qué fundamentarse. Pero como observamos, si bien esta respuesta parecía asumir la ruptura con la tradición, la aproximación de Schmitt resultaba insatisfactoria. Por un lado, porque mediante la postulación del carácter problemático del ser humano introduce en el corazón mismo de su comprensión de lo político un elemento que, en cierto sentido, pretende fundamentarlo desde fuera: la afirmación de la necesidad del gobierno, a pesar de no poder anclarse en la trascendencia, descansa en premisas que difícilmente pueden disociarse de la tradición. Por el otro, debido a que esta comprensión lo lleva a considerar que la modernidad está atravesada por la oposición entre guerra civil y orden político: en la medida en que la división y la pluralidad son entendidas inmediatamente como guerra civil, el orden político legítimo solo puede ser pensado como aquel que tiene la capacidad de garantizar la paz al interior de un espacio determinado. Concebido de este modo, la posibilidad de distinguir entre diversas formas de asociación humana –entre aquellas que dan lugar a la libertad política y aquellas que la niegan– no encuentra en el pensamiento de Schmitt un lugar adecuado.

En la segunda parte, abordamos la respuesta arendtiana al problema de la fundación y de la legitimidad. Según sosteníamos allí, su comprensión adquiere una luz particular si la leemos *contra* Schmitt: para Arendt, la soberanía (como solución a la fundación) y el Estado (como forma de organización política) son insuficientes para comprender los fenómenos políticos centrales de la modernidad, las revoluciones y el totalitarismo. Si mediante el análisis de la Revolución francesa Arendt entiende que la soberanía –sea de uno, sea de muchos– es incapaz de fundar regímenes políticos libres, de establecerlos duraderamente, a través de la descripción del totalitarismo descubre un modo de dominación inédito en el que la oposición entre guerra civil y orden político –esto es, la oposición característica de la modernidad tal y como la piensa Schmitt– no alcanza a explicar el modo en el que allí se articula el problema de la legitimidad del orden. Combinando terror e ideología, el totalitarismo instituye un nuevo tipo de régimen que no solo trasciende la configuración del Estado moderno sino que ha hecho estallar

la distinción clásica entre formas de gobierno, asentada en la oposición entre legitimidad y arbitrariedad.

A la vez, la interpretación de la Revolución americana, conjuntamente con la desarticulación de los modos en los que la filosofía política ha entendido el poder, la ley y la autoridad, le permiten desarrollar una comprensión del fenómeno del comienzo –y del problema de la legitimidad a él vinculado– en el que la acción concertada de muchos –asentada en la promesa mutua– logra resolver las paradojas de la fundación sin necesidad de apelar a un absoluto. Pero a pesar de descubrir en la Revolución americana una experiencia política que le permite pensar la fundación y la legitimidad a partir de un horizonte enteramente humano, Arendt entiende que esta nueva experiencia no dio lugar –al menos duraderamente– a la emergencia de una nueva forma de régimen.

El recorrido que hemos realizado a través de su obra nos permite extraer algunas conclusiones que serán de utilidad para iluminar el trabajo de Lefort:

En primer lugar, para Arendt la acción concertada de los muchos parece poder explicar la fundación de un régimen particular –al que se denomina libre–, en el que se articula de modo virtuoso la pluralidad inherente a la condición humana con el principio de la promesa mutua. Por el contrario, la adscripción del origen de la sociedad política a una voluntad le permite dar cuenta de la emergencia de modos de dominación diversos, desde la tiranía clásica hasta la moderna soberanía del príncipe o del pueblo. Para lo que aquí interesa, la pluralidad parece estar asociada a la fundación del régimen libre; la voluntad –inscripta en la tradición que entiende la política como mando y obediencia– está vinculada a la constitución de diversos modos de dominación.

En segundo lugar, el análisis arendtiano del totalitarismo y la revolución, si bien lleva en ciernes la contraposición entre dos formas específicamente modernas de régimen, ofrece menos de lo que parecía prometer: según Arendt solo uno de estos dos fenómenos ha logrado adquirir una figura definitiva. Para decirlo de otra manera: si bien la falta de fundamentos que parece aquejar al orden político en la modernidad –la ruina de la tradición– ha dado lugar a dos fenómenos políticos completamente antagónicos –las revoluciones y el totalitarismo–, solo

uno de ellos ha conseguido cristalizar –duraderamente– en una nueva forma de régimen.

Con respecto al primer punto, Lefort entiende con Arendt que es preciso interrogar el vínculo entre pluralidad y fundación para poder abordar el enigma que parece caracterizar al comienzo. Comparte con ella la convicción de que la atribución del origen de la sociedad política a uno solo expresa una respuesta antipolítica al problema de la fundación. Pero, radicalizando su argumento, sostiene que la misma idea de fundación –de inscribirla en un punto de origen único que parece prescindir de la pluralidad asentándola en la voluntad del legislador– no solo es problemática para comprender las formas políticas que dan lugar a la libertad, sino también para interrogar el problema del comienzo en regímenes no libres. Como veremos, sugiere que el vínculo entre la pluralidad –entendida bajo la figura de la "división originaria de lo social"– y el lugar del poder, permite confrontar el "enigma de la institución", las paradojas del comienzo, de *toda* forma de sociedad, tanto la que se denomina libre como aquella que pretende suprimir la libertad.

Con respecto al segundo punto, al igual que Arendt, Lefort considera que la modernidad está constituida también por dos polos antagónicos. Pero como anticipamos, la ambigüedad presente en el argumento arendtiano se desvanece aquí por completo: entendida como forma de sociedad que emerge como resultado de las revoluciones del siglo XVIII (de la americana pero también de la francesa) y que se consolida durante el siglo XIX, la democracia moderna instaura un nuevo principio de legitimidad que hace estallar –incluso antes de la emergencia de los totalitarismos– los criterios que permitieron –desde Platón– distinguir entre formas de gobierno. No tomar en cuenta esto, sugiere Lefort, nos hace perder de vista que el totalitarismo mismo emerge como "revolución antidemocrática", como *fantástica* inversión de la experiencia política moderna que adviene como resultado de la disolución de los referentes de certidumbre (naturales o teológicos) que fundamentaban los regímenes políticos pre modernos.

Estas torsiones del argumento lefortiano con respecto al arendtiano, sumados al particular estilo que caracteriza su escritura, estructuran esta tercera parte.

En la sección A, analizaré el modo en el que aborda el problema de la fundación del orden político: como veremos allí, Lefort subvierte, a

través de la lectura combinada de Maquiavelo y La Boétie, la imagen clásica según la cual la fundación descansa o bien en la figura del legislador –en el régimen político legítimo– o bien en la voluntad del tirano –en el régimen arbitrario. A la vez, desarticula la respuesta que la filosofía política de la primera modernidad dio al problema del comienzo, pretendiendo asentar en la naturaleza de los individuos el origen de la sociedad. En lugar de atribuir su origen a un punto de imputación último, Lefort entiende que, para comprender el "enigma de la institución de lo social", es preciso analizar el vínculo entre la división originaria de lo social y el lugar del poder.

En la sección B, abordaré la cuestión de la legitimidad en la modernidad: a través de la contraposición entre democracia y totalitarismo, Lefort pretende interrogar los principios que estructuran las dos formas políticas modernas, en condiciones en las que los fundamentos tradicionales han perdido validez. Como veremos, si bien no es posible trasladar directamente las conclusiones a las que llega Lefort, mediante la lectura de Maquiavelo y La Boétie, a sus análisis de las formas políticas modernas; sí podemos decir que se sirve de ellas para pensar, *aquí y ahora*, la diferencia entre libertad y despotismo, convirtiendo el análisis del lugar de poder –de sus transformaciones– y el vínculo que se establece en cada situación particular con la división originaria, en el punto de acceso privilegiado y el criterio último para pensar la diferencia entre la invención democrática y la dominación totalitaria.

SECCIÓN A

Una ontología *indirecta* de lo político
Las lecturas de Lefort

I.
¿Existe una lógica de la política?
Preludio a la Sección A

Como señalamos, al igual que Arendt y Schmitt, Lefort se propone pensar de nuevo la cuestión de lo político para poder dar cuenta de fenómenos inéditos en la esfera de los asuntos humanos. Los tres parecen pretender responder al llamado de Tocqueville, elaborar, para un mundo nuevo, una nueva ciencia política. Hemos desarrollado ya

las particularidades con las que Arendt responde a este llamado y las dificultades que tiene Schmitt para hacerlo. No obstante sus diferencias, ambos elaboran una comprensión de lo político que si bien parece tener ciertos elementos que trascienden –hasta cierto punto– la contingencia histórica, se articulan de un modo particular en las condiciones políticas de la modernidad. En este sentido, a pesar de que hayan escrito *El concepto de lo político* o *La condición humana*, afirmar que existe algo así como la esencia de lo político en Schmitt y Arendt solo puede hacerse teniendo en cuenta ciertas precauciones, que nacen del vínculo que en ambos casos tiene el pensamiento con la experiencia. Estas prevenciones, como también observamos, han de ser mayores en el caso de Arendt que en el de Schmitt.

En Lefort, las dificultades para afirmar la existencia de una lógica de lo político válida para todo tiempo y lugar se radicalizan aún más, haciéndose visibles en el mismo estilo que caracteriza su escritura: a excepción del libro sobre Maquiavelo, de *Un hombre que sobra* y de *La complication*, su obra está compuesta por múltiples artículos cuyo único punto en común viene definido por un tipo de preocupación particular por "lo político", que emerge a partir del contacto con una obra de pensamiento del pasado[138] o con un acontecimiento del presente, pero que no se articula nunca bajo la forma de una comprensión acabada acerca de su esencia.[139] En una entrevista realizada en 1975, presenta este problema de un modo particularmente claro:

[138] "Por obra de pensamiento quiero designar lo que no es ni obra de arte ni producción de la ciencia, que se ordena en razón de una intención de conocimiento, y a la cual, sin embargo, le es esencial el lenguaje. La expresión es, convengo, arbitraria, pues no hay un dominio privado que podemos atribuir al pensamiento; pero no puedo circunscribir el sitio por el que han navegado discursos tan diversos como el de Platón y Tucídides, de Montaigne y de Maquiavelo o de Marx y de Freud" (Lefort, 1988b: 120. Véase también 1998a: 8-9).

[139] Lefort sostiene que su acercamiento a determinados pensadores estuvo guiado por el interés compartido con ellos con respecto a la pregunta por lo político. Así afirma: "¿No debía yo mismo reconocer que mis propios héroes eran pensadores que habían puesto todas sus energías en intentar analizar y modificar las condiciones del régimen político en su tiempo: Maquiavelo, a quien había consagrado una obra de la que no me atrevo a decir el tiempo que me ocupó, La Boétie, Spinoza, y desde hace pocos años, algunos escritores franceses que combatieron valientemente por la causa de la democracia, o del socialismo, en primer lugar Michelet y Quinet? Iba a omitir a Marx… Extraño olvido, pues ninguna obra como la suya, excepto la de Maquiavelo, o la de un contemporáneo del que fui alumno, él mismo poseído por la política, Maurice Merleau-Ponty, me abrió el camino a mis propias cuestiones" (2004a: 12-13).

> [e]n cuanto a la pregunta: ¿Existe una *lógica* de la política? Es por excelencia la que me he planteado. Ella ha guiado tanto mi trabajo sobre Maquiavelo, como mis ensayos sobre la democracia, el totalitarismo, las transformaciones de la ideología moderna. Usted [en referencia al entrevistador] no esperará que yo le responda con un sí o un no (Lefort, 2007f: 255).[140]

Lefort nos previene de esperar que responda con un sí o un no. Una respuesta positiva a ese interrogante supondría creer que es posible poseer un conocimiento acabado acerca del fundamento de la sociedad política, anclado en la naturaleza o en la trascendencia, disociado de la contingencia histórica, del cambio o de la repetición. A la vez, una respuesta negativa implicaría afirmar la imposibilidad de trascender el mundo sensible de los "hechos" –el mundo de la sociología y la ciencia política–, la imposibilidad de interrogar el fundamento de lo político. Ambas alternativas señalan caminos que para Lefort no son transitables. Esto es, a la vez que entiende que no es posible responder afirmativamente a la pregunta acerca de la existencia de una lógica válida para todo tiempo y lugar –capaz de explicar junto con la esencia de lo político, el enigma de la institución de lo social–, reconoce que su propia indagación estuvo guiada por ella, por tratar de pensar la subsistencia de una dimensión meta-empírica, independiente de toda ontología metafísicamente fundada.

Al igual que Arendt, Lefort entiende que la filosofía política clásica ordena su aproximación a lo real a partir de principios que trascienden la esfera de los asuntos humanos. Para él, el pensamiento clásico parte de la premisa según la cual el filósofo dispone de un saber certero acerca

[140] En 1975 Lefort no había elaborado aún la distinción entre la política y lo político, por lo que aquí debemos interpretar la "lógica de la política" en el sentido en el que después hablará de lo político y no de la política. Con respecto a la imposibilidad de una respuesta definitiva acerca de "la lógica de la política" véase también el modo en el que Lefort contesta a la pregunta de Manent en una entrevista de 1996, en la que le pide que explique por qué, para él, la verdad de Maquiavelo es la verdad de la política del mundo; a lo que Lefort responde: "[c]reo –no, no lo creo, estoy seguro– que no he dicho jamás eso" (Lefort, 2007l: 851). Manent refiere a un pasaje del libro sobre Maquiavelo en el cual Lefort, al señalar los aportes de las interpretaciones críticas sobre el florentino, reconoce la marca imborrable de la persistencia de la antigua creencia según la cual "el restablecimiento de la verdad sobre Maquiavelo –aunque sea ejecutada a expensas de la enseñanza que se le imputa– interesa *aquí y ahora*, con el establecimiento de la verdad sobre la política" (Lefort, 2010: 66). Por mi parte, considero que la respuesta de Lefort pretende dejar en claro que esta creencia no es la suya o, en todo caso, que esta antigua creencia debe ser descifrada para llegar a comprender el sentido del nuevo comienzo que inaugura Maquiavelo. Véase también, Manent (1998: 54).

de la naturaleza (y de la jerarquía de formas de vida) que le permite juzgar lo existente. Por el contrario, en la senda inaugurada por Merleau-Ponty, Lefort plantea que no existe ninguna posición a distancia (*survol*) a partir de la cual elaborar un juicio de este tipo. Pero este rechazo de la ontología clásica no lo lleva a eliminar la posibilidad de juzgar la diferencia entre régimen libre y despotismo, ni a caer preso del relativismo característico de las ciencias sociales. Pretende seguir pensando la diferencia entre diversas formas de convivencia anclando el juicio en la experiencia.

Como señala Merleau-Ponty, la esencia no está encima o debajo de las apariencias, sino que se presenta en las articulaciones de lo visible, en la múltiple variabilidad de lo que acontece (1970: 147-148). El pensar no constituye el mundo sino que se instituye en contacto con él.[141] En tanto que pensamiento, el pensamiento de lo político elaborado por Lefort toma de la aventura filosófica inaugurada por Merleau-Ponty su orientación fundamental:[142] en la medida en 1) que nuestra relación con el mundo no puede ser entendida en los términos de exterioridad, 2) que resulta imposible establecer una distinción entre objeto y sujeto, 3) que no hay un punto de origen a partir del cual interpretar la realidad; la aproximación al ser solo puede ser indirecta (descubrimiento del ser

[141] En este sentido, Flynn afirma que para Merleau-Ponty la filosofía no es ni reflexión pasiva de la experiencia ni construcción de la realidad; más bien, es la práctica de la interrogación que se mueve entre nuestra inserción en el mundo y la inteligibilidad que éste tiene para nosotros. La razón de esto, añade, radica en que para Merleau-Ponty el ser no pertenece ni al orden de lo dado ni al de lo constituido (1992: 138).

[142] Cada vez que Lefort se refiere a su relación con Merleau-Ponty, siempre se cuida de destituir la figura del maestro que transmite una enseñanza a su discípulo, suplantándola por la de la transmisión de una práctica filosófica entendida como interrogación. En este sentido, afirma: "[n]adie tiene derecho a reclamar la herencia de un filósofo. Evidentemente, el término de heredero no es mío. No obstante, tengo una deuda inmensa con Merleau-Ponty. Basta con decir que él me ha enseñado que la filosofía es la interrogación misma, en la medida en que ella no se desarrolla bajo la atracción de la respuesta sino bajo la exigencia que le impone su propio movimiento; aún más, me ha enseñado que interrogar es descubrir la interrogación en las cosas mismas que uno interroga; en definitiva, me ha confrontado con ese enigma, del que todo escritor es sin duda familiar, pero que él ha enunciado como ningún otro: «el ser es aquello que exige de nosotros creación para que de él podamos tener experiencia»" (2007h: 366-367). En relación al vínculo de Lefort con Merleau-Ponty, véase Lefort (1978; 2007l: 865-866; 2004h: 243-245) y Flynn (1992: 174 y 178).

en los entes) e implica siempre un "lenguaje indirecto, casi literario" (Lefort, 1978a: 23).[143]

En la obra de Lefort, por tanto, la interrogación sobre el problema del comienzo no cristaliza en una ontología política; por el contrario, es formulada mediante la interpretación de pensadores políticos del pasado. Aparece a través de un "lenguaje indirecto, casi literario".[144] Esta característica particular de su obra condiciona el modo en el que presentamos su "pensamiento" en esta sección: no importa tanto detenerse en las posibles variaciones o críticas a las que puede estar sujeta su interpretación de Maquiavelo o de La Boétie; más bien interesa dar a ver el modo en el que, a través de estas lecturas, se configuran los elementos que le permiten interrogar el "enigma de la institución" en las condiciones políticas de la modernidad.

Al igual que Arendt, Lefort busca en los pliegues de la tradición de la filosofía política formas originales para repensar lo político más allá de toda determinación externa, para abordar el "enigma de la institución" con "ojos no enturbiados por la filosofía". Ambos entienden que Maquiavelo es uno de los nombres propios que ejemplifican este tipo de pensamiento, capaz de mirar a la política sin pretender huir de la contingencia que la caracteriza. Como observamos, Arendt afirma que Maquiavelo fue el primero en "percibir el nacimiento de una esfera puramente secular cuyas leyes y principios de acción eran independientes de la doctrina eclesiástica en particular, y de las normas morales que trascienden la esfera de los asuntos humanos, en general" (2006a: 47). Esto lo convertía en el "padre" espiritual de las revoluciones modernas. Pero como también señalamos, para ella la ruptura con la tradición encarada por Maquiavelo no fue lo suficientemente radical: por un lado, debido a que habría continuado pensando el problema del comienzo como resultado de la voluntad de uno solo; por el otro, porque habría

[143] En el mismo sentido, sostiene: "[a]quello que el término [ser] señala, ¿podemos aún darle la fuerza de un nombre si, como el mismo autor [Merleau-Ponty] lo escribe alguna vez –marcando de ese modo su reserva respecto a Heidegger–, sólo hay ontología *indirecta*, esto es, en el desciframiento de los entes y en la aventura de la expresión?" (Lefort, 2004a: 19). Con respecto a la distancia de Merleau-Ponty con Heidegger, véase Lefort (1978c: 109).

[144] De esta filiación con Merleau-Ponty nace una cierta dificultad para escribir sobre Lefort (que puede darnos algún indicio sobre la escasa bibliografía crítica que existe hasta el momento). Sobre las dificultades del estilo lefortiano, véase Habib (1993) y Caille (1993).

entendido la política a partir de la relación entre medios y fines; por último, debido a que habría identificado violencia y origen.

A diferencia de Arendt, la imagen que Lefort elabora del pensador florentino no está sujeta a estas ambigüedades. ¿Qué vínculo establece, según Lefort, Maquiavelo con la tradición de la filosofía política? ¿De qué modo plantea el problema de la fundación y a qué transformaciones se presta? ¿Qué tipo de pensamiento político inaugura?

II.
Un nuevo comienzo
La lectura de Maquiavelo

En 1978 Lefort afirmaba que su atracción hacia Maquiavelo estuvo motivada por múltiples razones, pero que hay una de ellas que es necesario mencionar por su importancia con respecto a cualquier otra. Su obra le resultaba de especial interés porque se había vuelto sensible a una "laguna de la problemática marxista: la laguna de lo político" (Lefort, 2007h: 359. Véase también 2004f: 198). Desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial, y durante los años subsiguientes, tanto la investigación sobre la diversidad de formaciones sociales, como las discusiones de Lefort con la izquierda francesa, estuvieron orientadas por una relectura de la obra de Marx, crítica de las posiciones dominantes, teóricas y políticas, del marxismo.[145] En este cuadro se enmarcan la famosa polémica con Sartre, la creación junto a Castoriadis del grupo *Socialismo ou Barbarie* y la crítica al régimen soviético, primero en clave de dominación burocrática y luego mediante una primera aproximación al concepto de totalitarismo (Lefort, 1970). Lo cierto es que luego de la experiencia militante y la práctica de pensamiento orientada aún

[145] Varios de los textos escritos durante el período en el que Lefort creía –con Marx– en la posibilidad de encontrar una *solución* definitiva al problema político, en la posibilidad de superar las contradicciones sociales y arribar a una sociedad sin dominación, se encuentran incluidos en Lefort (1979). La "fecha" de la ruptura de Lefort con Marx parece coincidir no solo con su alejamiento de *Socialismo o Barbarie*, en 1958, sino también con los primeros momentos de su estudio sobre Maquiavelo. No obstante, destaquemos también que la interpretación que durante aquellos años elaboró de la obra de Marx nunca fue dogmática sino que estuvo orientada por aquello que Marx le permitía pensar, más allá de la reducción que de su obra hacía el marxismo (Véase Lefort, 1998a: 7). Para un análisis de los textos de Lefort del período comprendido entre el final de la Segunda Guerra Mundial y la ruptura con Marx, véase Poltier (1998: 21-93) y Molina (2001: 25-155).

por la búsqueda de una solución definitiva al problema de la dominación y de la explotación, Lefort se encontró con un límite en el pensamiento de Marx mismo, que lo condujo a Maquiavelo. En contacto con su obra, descubre la persistencia de una dimensión que Marx habría rechazado por ideológica y que no se deja reducir a elementos anteriores, ni naturales, ni históricos, ni sociales: la cuestión de lo político. En Maquiavelo, encuentra aquello que no podía elaborar a partir de la obra de Marx. En este sentido, vale para Lefort la siguiente afirmación de Abensour:

> [l]a apertura de un itinerario complejo de Marx a Maquiavelo y de Maquiavelo a nosotros se debería al hecho de que algunos entenderían que aquello que su pasión política había impulsado a buscar en Marx –un pensamiento del conflicto a través de la doctrina de la lucha de clases, una determinación del campo político como espacio del surgimiento de la libertad– se hallaría, de una forma mucho más radical, en Maquiavelo, en la medida en que, para este último, la cuestión política no estaría destinada a desaparecer con el advenimiento de una sociedad sin clases; sino a ser pensada y planteada como consustancial a la «condición humana» (2007b: 155).

Orientado por esta cuestión, en las páginas que siguen no pretendo restituir el modo en el que Lefort entiende que es preciso leer a Maquiavelo, ni seguir tampoco el movimiento al que nos invita a través de una interpretación sutil y compleja tanto de *El príncipe* como de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*; interpretar *Le travail de l'œuvre. Machiavel*[146] requeriría un trabajo que excede en mucho mi propósito. Mi intención es mucho más acotada: me propongo desplegar algunas de las líneas principales que me permitirán elaborar, a través de la

[146] Para todas las referencias y citas seguimos la edición en castellano *Maquiavelo. Lecturas de lo político* (Lefort, 2010). Según indica la nota introductoria de Esteban Molina, esta edición es fruto de una revisión del texto por parte de Lefort "quien lo ha aligerado en aquellos lugares en los que la marcha de la interpretación pudiera distraer al lector de lo fundamental" (Lefort, 2010: 10). En particular, en la edición en castellano se ha suprimido la primera parte de la edición francesa ("La question de l'œuvre"), en la que Lefort interroga la relación entre intérprete y obra y el vínculo entre filosofía y literatura; y también la lectura que realiza de las "interpretaciones ejemplares" de la obra de Maquiavelo de J.F. Nourrison, F. de Sanctis, A. Renaudet, E. Cassirer, G. Ritter y L. von de Muralt. De las "interpretaciones ejemplares" se conservan la interpretación de la lectura gramsciana y straussiana de Maquiavelo. Finalmente, esta edición incorpora una entrevista a Lefort en la que, entre otros temas, sitúa su posición con respecto a otros intérpretes posteriores de la obra de Maquiavelo (en particular, Pocock, Skinner y Pettit). Con respecto a la interpretación lefortiana de Maquiavelo, pueden consultarse: Flynn (2008: 35-119); Molina (2001: 221-248); Poltier (1998: 125-173 y 2005: 25-37); Dutrisac (2007); Goldman (2011); Manent (1973 y 1998) y Bignotto (2013).

interpretación de la lectura lefortiana de Maquiavelo, *una aproximación lateral* a la pregunta por la lógica de la política a la que hacía referencia en el preludio. En particular me interesa dar a ver la manera en la que la lectura de Maquiavelo ofrece elementos para pensar el problema de la fundación del orden y la distinción entre diversas formas de sociedad en condiciones en las que las que los fundamentos del régimen no pueden anclarse por fuera de la política. Como advierte Flynn:

> [l]a lectura de Maquiavelo lo presenta como el pensador esencial de la modernidad dado que, para Lefort, la modernidad no es ni el período dominado por el pensamiento de una subjetividad soberana, ni tan sólo un término de clasificación; es, por el contrario, un término que designa una respuesta a una experiencia, un fenómeno, a saber, el de la disolución de los indicadores ontoteológicos de certeza tanto clásicos como cristianos. En su aspecto positivo, da inicio a un «nuevo estado de experiencia y de conocimiento» (2008: 43).[147]

En el mismo sentido, Labelle sostiene que para Lefort Maquiavelo fue el primero en pensar la imposibilidad, en las condiciones políticas de la modernidad, de establecer un más allá del espacio social que pueda ser figurado como absolutamente otro, positivamente identificable (2003: 33). Con el objeto de desarrollar esta posición particular de Maquiavelo, en las páginas que siguen presentaremos algunos puntos centrales de su diferencia con respecto a la tradición de la filosofía política clásica y a la moderna teoría del contrato social –tal y como es interpretada por Lefort–, y restituiremos el modo en el que aborda el enigma de la institución de lo social en condiciones pos tradicionales.

a. Ni jerarquía natural ni pasión animal

En su lectura de Maquiavelo, Lefort presta especial atención a los indicadores que señalan una crítica a la concepción clásica de la política, en particular, a la tradición filosófica que pretende definir las diferentes formas de convivencia a partir de un saber con respecto a la jerarquía *natural* de los fines del hombre. En el pensamiento clásico, sostiene Lefort, este saber permitía establecer la diferencia entre formas de sociedad asentada en la distinción entre el número de quienes gobiernan

[147] En nuestra interpretación de la lectura lefortiana de Maquiavelo nos centraremos en la distancia que mantiene con respecto a la tradición de la filosofía política más que en su ruptura con la tradición cristiana. En la Sección B, presentaremos el quiebre entre la matriz teológico-política, que hunde sus raíces en el cristianismo, y la experiencia política de la modernidad, tal y como Lefort lo plantea.

(uno, los mejores, el pueblo) y en la oposición entre gobiernos sanos y corruptos, entre gobiernos legítimos y arbitrarios. El mejor régimen, el más "adecuado a la naturaleza", era presentado como aquel que favorecía el desarrollo de la forma de vida más elevada, establecida a partir del conocimiento de la naturaleza diferencial de los individuos. Por tanto, para la filosofía política clásica, la jerarquía entre las formas de convivencia se organiza según un modelo ideal, el *buen régimen*, elaborado a partir de criterios externos a la vida política misma. Las sociedades existentes pueden estar sometidas a los accidentes, por lo que el observador se encuentra siempre frente a regímenes defectuosos. Pero solo el modelo ideal de la mejor forma de coexistencia permite juzgar la particularidad de las sociedades actualmente existentes.

"El discurso de Maquiavelo", advierte Lefort, "procede a una lenta y metódica destrucción de la enseñanza política tradicional" (2010: 227). El elemento central de la crítica maquiaveliana a la ontología clásica se sostiene a partir de la destitución de la clasificación tradicional asentada en esta idea del *buen régimen*.[148] Frente a ella, Lefort descubre en el corazón del discurso del florentino la imposibilidad de hallar una solución "racional" a la coexistencia humana, de establecer una jerarquía a priori, por fuera del vínculo social y del vínculo político, que ofrezca criterios definitivos para juzgar la diferencia entre las sociedades actualmente existentes. Maquiavelo, sostiene, no postula la existencia de una jerarquía natural entre regímenes políticos adecuados a unos fines que lo exceden; no plantea que el conocimiento de la naturaleza pueda dar lugar a construir una ciudad que se adecúe a un principio exterior de justicia.

Ahora bien, Lefort entiende que el reconocimiento de esta distancia de Maquiavelo con respecto a la tradición ha dado lugar, a lo largo de la modernidad, a leer su obra –en particular *El príncipe*– como un manual destinado a creadores de nuevos modos y órdenes, a actores políticos que no pudiendo asentar su acción fundadora en los principios de jus-

[148] Señalemos que esta operación de destitución llevada adelante por Maquiavelo se realiza siempre a través de una estrategia de escritura que, bajo la apariencia de repetir la enseñanza de la tradición, no para de subvertirla. En este sentido, Lefort se pregunta si no es preciso más bien arriesgar la hipótesis según la cual "Maquiavelo introduce, bajo el manto de la teoría clásica –la de la política de Aristóteles y la de las leyes de Platón–, una interpretación de la historia de Roma que requiere nuevos conceptos" (2010: 289). Como veremos en seguida, la respuesta positiva de Lefort a este interrogante constituye uno de los elementos fundamentales de su interpretación de Maquiavelo.

ticia tradicionales descubren en la fuerza el resorte último del orden. Si para la tradición uno de los criterios fundamentales para pensar la diferencia entre formas de gobierno era el que permitía distinguir entre legitimidad y arbitrariedad, Maquiavelo –afirman este tipo de lecturas del florentino tal y como las presenta Lefort– habría disuelto dicho criterio, postulando que la fundación del orden, de cualquier orden, solo puede asentarse en la capacidad que tiene uno solo para imponer su voluntad a todos. Maquiavelo habría anulado la dimensión de la legitimidad de la esfera de los asuntos humanos; sería el heredero moderno de Trasímaco, de todos aquellos que conciben que "en el origen se encuentra el crimen". Frente a este tipo de interpretaciones, Lefort plantea que la lectura atenta de *El príncipe* nos pone frente a una ruptura con la tradición que no puede comprenderse en estos términos: a la vez que se afirma allí que no es posible asentar la fundación de la ciudad en un principio de justicia que la exceda, no por ello se sostiene que aquella sea resultado de la fuerza, de la voluntad arbitraria de uno o de muchos.

Tal como nos lo presenta Lefort, el discurso elaborado por Maquiavelo en *El príncipe* procede mediante una serie de transiciones: si en un primer momento parece adoptar el punto de vista del príncipe nuevo, interesado en establecer y determinar las condiciones de su potencia, la garantía de su seguridad y los modos en los que debe actuar si pretende fundar un orden nuevo; este problema se revela, en un segundo momento, como dependiente de la relación que establece con sus súbditos. Bajo la supuesta búsqueda de *una técnica* que permita al príncipe fundar un nuevo orden, Maquiavelo se propone revelar el lugar que aquel ocupa en la sociedad y analizar el vínculo que se establece entre ese lugar y la división social. En este sentido, Lefort entiende que el examen de la conducta del "fundador" no está puesto al servicio de una comprensión del origen de la ciudad que pueda responderse partiendo de la figura de uno sólo, sino que Maquiavelo se sirve de su imagen para elaborar el análisis del vínculo –que parece adquirir un estatuto originario– entre el lugar del poder y la división social.

Como consecuencia de esto, Lefort sostiene que Maquiavelo, sin anular la dimensión de la legitimidad de la esfera de los asuntos humanos, sin concluir apresuradamente que el orden político se asienta en la pura fuerza, hace estallar por los aires las distinciones clásicas: la idea del *buen régimen*, anclado en una jerarquía natural, que sirve como

estándar para juzgar a todas las sociedades existentes deja de ser válida. La afirmación según la cual es posible acceder a un conocimiento certero acerca de la diferencia entre la justicia y la injusticia, entre lo legítimo y lo ilegítimo, no tiene asidero.

Frente a la ontología tradicional, que separa la esencia de las apariencias, el orden justo de todos los órdenes existentes, Lefort descubre en la escritura maquiaveliana la emergencia de una "ontología del movimiento", una "nueva ontología" (Lefort, 2010: 251). Según ésta, la diferencia entre las formas de sociedad no se ordena a partir de la postulación de un régimen adecuado a la naturaleza, sino que se establece mediante el análisis del modo diferencial en el que, en cada situación particular, se conjugan los "datos elementales" constitutivos de toda ciudad: la "división originaria de lo social" y la dimensión simbólica del poder.

Antes de adentrarnos en el desciframiento del modo en el que estos datos elementales configuran los diferentes modos de existencia política, cuestión que abordaremos en el siguiente apartado, aquí interesa señalar que, a diferencia del pensamiento clásico, Lefort entiende que Maquiavelo no establece una oposición entre la esencia del régimen político y los acontecimientos contingentes que lo llevarían a su corrupción. Por el contrario, sostiene que para el pensador florentino la "esencia" del régimen no se deja aprehender más que frente a lo que adviene, se da a ver "en la articulación de las apariencias" (Lefort, 2010: 251). Maquiavelo inaugura un discurso que disuelve todo criterio externo de justicia, que destruye cualquier principio exterior a partir del cual juzgar los regímenes actualmente existentes; afirma, en definitiva, que la diferencia entre ellos no se deja aprehender a partir de un imaginario mundo invisible de las esencias sino que debe ser interpretada a partir de las apariencias:

> [n]o se trata solamente de que [Maquiavelo] recuse la distinción entre Estado injusto y Estado justo, y más profundamente, la distinción entre esencia y accidentes. Pues, si se juzga que sólo quiere conocer regímenes defectuosos, o accidentes, se razona todavía en los términos de la filosofía clásica y se hace ininteligible su discurso. Si la diversidad de situaciones debe ser pensada por sí misma, y no confrontada a una esencia que las denunciaría a todas como efectos de una *desnaturalización*, ello se debe a que la sociedad está, por principio, abierta al acontecimiento. Y lo está porque no se refiere inmediatamente a sí misma, porque está desgarrada de parte a parte, y porque se le replantea

> indefinidamente la tarea de coser la brecha por la que entran los apetitos de las clases y de los individuos (Lefort, 2010: 251).[149]

Ahora bien, si no es posible comprender a Maquiavelo a partir de los criterios elaborados por la tradición clásica, esto tampoco debe conducirnos a identificarlo con la moderna teoría del contrato social. A diferencia del contractualismo moderno, el pensador florentino no considera que sea posible pensar el origen de la sociedad a partir de los individuos, que pueda reemplazarse la ontología clásica por una concepción anclada en la naturaleza del hombre, convirtiendo su seguridad –o la garantía de sus derechos naturales– en el criterio último para juzgar la legitimidad del orden instituido.

En este sentido, Lefort entiende que Maquiavelo no postula, como lo hará Hobbes, la existencia de un estado de naturaleza, previo a la institución de la sociedad, capaz de explicar la emergencia del orden político como resultado necesario de la imposibilidad de alcanzar la paz de otro modo; no sustituye la idea del buen régimen, del régimen adecuado a los fines más altos del hombre, por la de la necesidad de establecer un orden cuya función consistiría en dominar el carácter *naturalmente problemático* de los individuos.[150] Si una lectura superficial podría conducir a elaborar, a partir de las diversas apelaciones a la naturaleza humana presentes tanto en *El príncipe* como en los *Discursos*, una interpretación de su obra que lo acercaría a la tradición moderna del contrato social, Maquiavelo, afirma Lefort, muestra cierta indiferencia con respecto a la construcción abstracta de una imagen del hombre como naturalmente malo.

[149] "En este punto", afirma Abensour, "se puede calibrar la ruptura con la ontología tradicional de Aristóteles. En *Le travail de l'œuvre* se confía a Maquiavelo el bosquejo de una nueva ontología. El autor del *Príncipe*, aplicando el binomio esencia/accidente, no se contenta con juzgar a la tiranía como régimen que está por debajo del modelo de Estado justo; señala la existencia de la diversidad de situaciones y entiende que la sociedad está, por principio, abierta al acontecimiento, en razón de la división originaria que la habita. Con esta «brecha» tan ineludible como irreparable, se quiebra la concepción del Ser como presencia constante y estable, se diluye la idea de degradación y aparece un pensamiento del Ser desde la experiencia de lo que todavía no es" (2007d: 267).

[150] Con respecto a la posición de Lefort en relación al contractualismo en general y a Hobbes en particular véase Flynn (2008: 49); Manent (1998: 59) y Poltier (1998: 45, 129, 134-135 y 140-143).

La dualidad esencia-accidentes –propia del pensamiento clásico– no es reemplazada por la dualidad naturaleza-orden político.[151] Maquiavelo resiste la tentación de construir una imagen del individuo como si este tuviera alguna naturaleza previa a su inserción en el espacio de la sociedad política, una naturaleza que funcionara como resorte de la institución del orden político. Al mismo tiempo que plantea que los seres humanos están motivados por diversos deseos, no reconduce esta diferencia a un estado natural, ni la ancla en una supuesta naturaleza humana:

> [a]unque Maquiavelo no se prive de afirmar que el creador de *ordini nuovi* debe suponer que todos los hombres son malvados, aunque multiplique en *El Príncipe* y en los *Discorsi* las fórmulas tajantes de que puede apropiarse un lector para buscar en ellas una definición de la naturaleza humana, estos juicios no podrían constituir el referente último de su análisis (Lefort, 2010: 516).[152]

Por tanto, buscar en la "animalidad" del hombre, en sus pasiones naturales, el origen del lazo social y del lazo político no es viable. Anclarlo en la postulación de unos fines que excederían a la ciudad tampoco es posible. La lectura lefortiana de Maquiavelo toma como punto de partida *el vínculo político* más que la naturaleza humana, ya sea comprendida a partir de sus fines más altos (la filosofía política clásica) o a partir de sus pasiones más elementales (el contractualismo moderno).

¿Cómo aborda entonces Maquiavelo la pregunta por el comienzo de la sociedad política? Lefort sostiene que la investigación llevada adelante por el escritor florentino en relación al problema de la fundación conduce, a través de diferentes desplazamientos, a una interrogación acerca del fundamento del lazo político. La pregunta por el enigma de la institución se revela como inseparable de un descubrimiento que no concierne ni al hombre en singular ni a la postulación de un principio de justicia que exceda a la ciudad:

[151] "La destrucción de los fundamentos antiguos de la política no genera el repliegue en los límites del empirismo, ni el rechazo de éste la resurrección de la ética tradicional" (Lefort, 2010: 228).

[152] El estudio que lleva adelante Maquiavelo con respecto a la división del deseo humano no está orientado por una búsqueda del origen natural de las pasiones, sino por el contrario, se elabora a partir de una "especie de evidencia de que el mundo social está ya dado […]. Aunque formula diversas hipótesis sobre las condiciones de su fundación, Maquiavelo sobreentiende que los hombres llevaban ya una vida colectiva, esto es, que aparecían siempre insertos en una trama social" (Lefort, 2010: 567).

> [e]s inútil multiplicar las citas, la cuestión que plantea Maquiavelo no se refiere a la naturaleza humana, sino a la ciudad. Su respuesta no deja esta vez lugar a dudas; es la misma en *El príncipe* (capítulo IX) que en los *Discursos* (capítulo IV): «En toda ciudad hay dos humores, el del pueblo y el de los grandes: el pueblo no quiere ser dominado, oprimido, por los grandes; los grandes quieren dominar, oprimir, al pueblo» (Lefort, 2007e: 262-263. Traducción modificada).

El descubrimiento de esta división originaria de lo social, que no puede descomponerse partiendo de la postulación de la naturaleza humana, ni anularse al contacto de la imagen del *buen régimen*, ilumina la pregunta por el enigma de la institución: "[e]l fenómeno de la fundación, localizado en la historia empírica, nos abre al enigma del fundamento del Estado" (Lefort, 2010: 515).[153]

b. La "solución" maquiaveliana al enigma de la institución

En el capítulo IX de *El príncipe* Maquiavelo afirma:

> [e]n todas las ciudades existen estos dos tipos de humores; que nacen del hecho de que el pueblo no quiere ser dominado ni oprimido por los grandes y en cambio los grandes desean dominar y oprimir al pueblo; de estos dos diversos apetitos nacen en las ciudades uno de estos tres efectos: principado, libertad, o licencia (2011a: 32. Traducción modificada).

En esta cita aparecen para Lefort las claves que permiten interpretar el sentido de la ruptura de Maquiavelo con la tradición y la apertura del horizonte que inaugura. Se encuentran allí –concentrados– los elementos centrales de la interpretación maquiaveliana de lo político.[154]

En términos generales la tesis descubierta por Lefort en Maquiavelo puede enunciarse del siguiente modo: las diversas formas de coexistencia humana se articulan a partir de una división originaria que desgarra a la sociedad en dos clases antagónicas con deseos irreconciliables. Los grandes desean dominar, oprimir; el pueblo desea no ser dominado ni oprimido. De la puesta en juego de estos dos humores nacen diversos *efectos*, que pueden ser reducidos a tres: principado, libertad, licencia.

[153] En el mismo sentido, Lefort afirma que "el examen de la conducta del fundador […] será la ocasión [para Maquiavelo] de una reflexión sobre el origen del Estado" (2010: 194).

[154] Como sostiene Poltier, Lefort "otorga una importancia central a esta cita. No es exagerado decir que la sitúa en el corazón de toda su interpretación del florentino y, por tanto, del pensamiento de lo político. Según su mirada, este pasaje provee la clave para leer todas las indicaciones del texto que refieren a la relación del príncipe con sus súbditos, y contiene la tesis más fundamental del pensamiento maquiaveliano de la política" (1998: 136).

Según esta tesis, por tanto, las diversas formas de sociedad no se distinguen –como en el pensamiento clásico– a partir de una jerarquía natural, ni están determinadas por el número de quienes detentan el poder (uno, los mejores, el pueblo) o por la oposición entre legalidad y arbitrariedad.[155] El criterio que permite distinguirlas no se elabora a partir de la "esencia" del hombre (ni se estructura en función de un orden naturalmente dado), sino que está relacionado con la composición de la ciudad, viene dado por la manera en la que se resuelve en cada caso particular la lucha de clases:

> [...] o ésta genera un poder que se eleva por encima de la Sociedad y la subordina enteramente a su autoridad –el principado–, o se regula de manera que nadie está sometido a nadie (al menos de derecho) –la libertad–, o es impotente para reabsorberse en el seno de un orden estable –la licencia– (Lefort, 2010: 211. Traducción modificada).

Por tanto, la oposición de dos deseos *diferentes* parece ser, para Maquiavelo, el núcleo último, no reductible, imposible de descomponer en alguna cosa más primaria, de la sociedad política. Los grandes quieren dominar, oprimir; el pueblo no quiere ser dominado, oprimido. La existencia de las clases se encuentra completamente determinada por esta oposición, que adquiere ahora el rango de "relación esencial": pertenece a la "esencia" del vínculo entre los grandes y el pueblo oponerse, enfrentarse, entrar en conflicto (Poltier, 1998: 140).

En este sentido, por más que Lefort utilice la expresión "lucha de clases" para dar cuenta de la oposición entre estos dos deseos, no debemos interpretar a las "clases" como si emergieran de una posición ya determinada por la estructura socio-económica de la sociedad.[156] La división social, la oposición entre dos deseos originarios, no se encuentra *en* la sociedad.[157] Por el contrario, estructura toda aproximación a lo

[155] Como ya observamos, Lefort entiende que la destitución de la clasificación tradicional no debe llevarnos a concluir, erróneamente, que Maquiavelo elimina –junto con la distinción clásica– la posibilidad de juzgar y establecer diferencias entre formas de sociedad, asentando el origen de toda ciudad en la mera fuerza.

[156] La aplicación de esta expresión en la elaboración de su interpretación de Maquiavelo revela cierta persistencia de Lefort por intentar conciliar las enseñanzas del marxismo con el nuevo pensamiento que desarrolla en contacto con el pensador florentino (Poltier, 1998: 136, n. 34).

[157] Tal como advierte Molina "[l]a división en función de la cual se ordena la sociedad no es una división de hecho, empírica, no es la división que sea el efecto de una necesidad natural, es la división de dos deseos, el de dominar y el de no ser dominado, que

real en tanto que tal. No puede ser atribuida a elemento fáctico alguno, por lo que cualquier intento por superarla está condenado al fracaso. En este punto, sostiene Flynn:

> Maquiavelo parece hacer eco de la doctrina de Platón y anticipar a Marx. Todas las ciudades que existen, nos dice Platón en la *República*, son en realidad dos ciudades: la ciudad de los ricos y la ciudad de los pobres; y siempre están en conflicto. Al comenzar el *Manifiesto Comunista*, Marx nos informa que toda historia desarrollada hasta el presente es la historia de la lucha de clases. Mientras Platón propone estabilizar la relación entre las clases de la República por medio de la noble mentira de los tres metales, con lo cual se mantienen las clases pero se evita el conflicto entre ellas, Marx resuelve el conflicto de clases por medio de una "lucha final", una lucha de la cual emergerá la sociedad sin clases. A diferencia de Platón, Maquiavelo no concibe la eliminación de los conflictos de clases y, a diferencia Marx, no imagina la eliminación de las clases (2008: 46).

En la medida en que el deseo de no ser oprimidos no puede encontrar nunca una satisfacción acabada y que la amenaza de opresión no puede suprimirse –ya que en toda ciudad reemerge el deseo de dominar de los grandes–, no existe para Maquiavelo una *solución definitiva* al problema político, no es posible concebir una forma de sociedad que pueda liberarse de la división.[158] El corolario de esta afirmación condu-

se definen el uno por el otro. Lo que tampoco significa que el conflicto sea bueno en sí, sino que una sociedad política que adquiere su estabilidad al precio de ocultar estos deseos, de no procurarles una salida, se termina convirtiendo en una sociedad mutilada y, más tarde o más temprano, se dispone a perecer" (2001: 232). Véase al respecto Lefort (1988c: 245-247).

[158] En este sentido, Lefort afirma que "el deseo del pueblo, más fiable que el de la capa dominante, sólo se sostiene oponiéndose al deseo contrario; la mejor república no es sólo que no lo consiga sino que no tiende a suprimir el mando, que encierra siempre la opresión. Allí donde se extienden instituciones libres, subsisten los grandes, que persiguen sus propios objetivos: la riqueza, el poder, los honores. A su manera son libres; sus apetitos, sin embargo están contenidos; la ley los frena. De otro lado, por obstinado que sea el deseo del pueblo de no ser mandado, nunca alcanza su objetivo. El pueblo no puede hacerse libre, si ser libre supone librarse de toda dominación". Y luego añade: "[p]ara nosotros, lectores que hemos conocido la empresa extraordinaria que bajo el nombre de comunismo se dio como fin la plena emancipación del pueblo, la lección de Maquiavelo es plenamente confirmada por la historia. De la destrucción de una clase dominante surgió no una sociedad homogénea, sino una nueva figura de la división social. Ésta, observábamos, no es una división de hecho, por esta razón el supuesto triunfo del pueblo es acompañado de un nueva escisión entre una minoría que desea mandar, oprimir, poseer, y los otros. La república, las instituciones libres, sólo viven de la separación de dos deseos" (Lefort, 2007e: 271-272). Lefort realiza aquí –de un modo mucho más claro que en cualquier otra parte de su obra– el salto de la interpretación de Maquiavelo a los acontecimientos políticos contemporáneos.

ce a comprender que la coexistencia humana no puede ser armoniosa, que el conflicto es inherente a lo político.

Ahora bien, si la existencia de dos deseos contrapuestos que estructuran las clases y su antagonismo es aquello que iguala a toda ciudad, la descripción de los diversos efectos que produce, la forma específica que adopta el lugar del poder en cada situación particular (principado, libertad, licencia), ofrece el criterio que permite diferenciarlas. El segundo elemento que permite pensar a partir de Maquiavelo el enigma de la institución y juzgar la diferencia entre las diversas formas de sociedad, por tanto, refiere a la forma en la que, en cada ciudad, es representado el lugar del poder. Nos aproximamos aquí, por primera vez, a una idea que será central en el desarrollo del pensamiento lefortiano, según la cual la sociedad política se instituye y define su forma particular de existencia en virtud del poder (Poltier, 1998: 29).

La función del poder, afirma Lefort, consiste en dar a ver el modo mediante el cual la sociedad política adquiere unidad, se refiere a sí misma como una a pesar de sus divisiones.[159] En cierto sentido, el poder instituye la sociedad política en tanto que tal. Pero esto no significa para Maquiavelo –ni para Lefort– que el origen de la sociedad sea resultado de una voluntad (individual o colectiva) que se hace presente en el lugar del poder. Es contra la voluntad soberana moderna, contra la figura del legislador clásica, que Lefort pretende pensar –a través de la obra de Maquiavelo– el enigma de la institución de lo social. Para hacerlo, asocia la dimensión simbólica del poder –el modo en el que allí se representa la unidad de la ciudad– con la división originaria, con el hecho de que toda sociedad está siempre ya desgarrada de parte a parte debido a los apetitos de clase.

Recapitulemos: a través de la lectura de Maquiavelo, Lefort se aproxima a la idea de que *toda* sociedad está dividida entre quienes quieren dominar y quienes no quieren ser dominados. A la vez, entiende que esta división no nace de los hechos, no puede ser imputada a una situación fáctica, sino que es una división del deseo: de oprimir, de no ser oprimido. Finalmente, afirma que esta división se vincula –de algún modo que

[159] En la medida en que estamos atendiendo a la interpretación lefortiana de Maquiavelo, nos centramos en la concepción del poder tal y como se encuentra elaborada allí. En la Sección B desarrollaremos el modo en el que esta comprensión del poder sirve para interpretar la democracia, el totalitarismo y el Antiguo Régimen.

es preciso explorar– con la institución de un lugar simbólico, el lugar del poder, que si bien parece estar –aparece– por *encima* de la sociedad, no por eso se encuentra disociado de ella. Gracias a la representación que se deja ver en el lugar del poder es posible distinguir diferentes formas de organización de la vida en común. Esta doble división:

> [...] es constitutiva de toda sociedad política. Si nos detuviésemos en uno de los aspectos, estaríamos tentados de imaginar el conflicto de las clases como el de dos sociedades, la una dominando a la otra, olvidando que, a pesar de su división, la sociedad es una. Si nos detuviésemos en el otro aspecto, estaríamos tentados de imaginar un poder por encima de las clases […] un poder que encarnaría el interés general, olvidando ahora que el poder surge como un tercer término, que tiene necesariamente sus propios intereses y su propio modo de representación (Lefort, 2007g: 348).

Como anticipamos, Maquiavelo nombra tres *efectos* posibles que emergen como resultado de la división originaria del deseo: el principado, la libertad y la licencia. Estos regímenes se distinguen en función del modo en el que en cada uno de ellos aparece representado el lugar del poder en relación al conflicto entre las clases. Pasemos finalmente a considerarlos.

No nos detendremos especialmente en la licencia debido a que la tesis que guía la interpretación lefortiana de Maquiavelo en este punto consiste en señalar que en ella, el despliegue del conflicto, en la medida en que no logra resolverse simbólicamente mediante la figuración del poder, no da lugar a una sociedad política sino más bien a una estructura de dominio en la cual no existen dispositivos institucionales capaces de refrenar el deseo de los grandes. En la licencia, el poder funciona simplemente como un suplemento de la dominación, la ley es utilizada como un medio para favorecer la supremacía de los grandes. En este sentido, con la descripción de la licencia, Maquiavelo no pretende tanto delimitar un modo particular de organización de la vida en común sino más bien cuestionar la relación establecida por la tradición entre los pocos y la moderación, por un lado, y el pueblo y el desorden social, por el otro. Contra la tradición, elabora una interpretación que encuentra en el deseo de los grandes la amenaza más radical a la estabilidad de la ciudad, y en la construcción de una imagen de la sociedad librada del conflicto, la forma "ideológica" de encubrir uno de los datos elementales de la política (Poltier, 1998: 159-162).

Frente a la licencia, el principado y el régimen libre aparecen para Maquiavelo como dos modos alternativos de hacerse cargo –sin pretender suprimirlo– del conflicto que parece atravesar a toda ciudad. Lefort llega a esta conclusión a partir de la interpretación conjunta de *El príncipe* y los *Discursos*. En ambos textos, entiende, se formula la misma hipótesis acerca del enigma de la institución, del fundamento de lo político. Pero su tratamiento en cada uno de ellos es diferente.[160]

La lectura de *El príncipe* produce para Lefort un efecto particular: si en un primer momento Maquiavelo parece pretender interrogar allí la figura del príncipe nuevo, del creador de nuevos modos y órdenes, en un segundo momento revela una problemática más general, que refiere al fundamento del orden político. La figura del príncipe, en tanto que fundador, da paso al surgimiento de la problemática de la división social y del modo en el que el lugar del poder se instituye en relación al conflicto entre las clases.

El príncipe debe su existencia a la división de la comunidad en dos partes irreconciliables. Para elevarse a su posición, para situarse *por encima* de la sociedad, en fin, para generar un principado, la acción del sujeto político debe poner en juego los deseos contrapuestos; debe generar un "poder imaginario", a la vez evitando identificarse con los grandes como un "opresor entre opresores" y no confundiendo al pueblo con la totalidad de la comunidad (Lefort, 2010: 258-262). El sentido de su tarea solo se comprende en la medida en que se entiende su función simbólica: hacer emerger de la división de deseos, una identidad común; representar mediante su persona la unidad de la sociedad. Lefort entiende que el discurso elaborado en *El príncipe* no está puesto al servicio de analizar los diferentes principados sino que brinda la ocasión para interrogar el lugar del poder, su dimensión instituyente. El análisis de la figura del príncipe da a ver la operación simbólica que

[160] Tal como sostiene Lefort, dentro de las "interpretaciones ejemplares" que analiza en la primera parte del libro, el único que parece haber elaborado una interpretación conjunta de *El príncipe* y de los *Discursos* es Leo Strauss. No obstante, a pesar de que reconoce que su lectura tiene una deuda enorme con la de Strauss, Lefort se distancia de su interpretación, sobre todo en relación a cuál sería el elemento central de la ruptura de Maquiavelo con respecto a la tradición. Al respecto véase Lefort (2010: 107-148 y 2007e: 236). Como ha señalado Manent, entre Strauss y Lefort, Maquiavelo es "el hueso de la discordia" (1998: 51). Para un análisis del modo en el que Lefort lee a Strauss, véase Hilb (2013); Dutrisac (2007) y Goldman (2011).

cumple el poder, el modo en el que instituye la unidad de la sociedad política a pesar de las divisiones que la atraviesan.[161]

La lectura de *El príncipe*, y el análisis del principado como efecto de la división social, presenta un modo particular de resolución del conflicto entre las clases que, poniendo en juego el deseo del pueblo de no ser dominado, se adecúa a los datos elementales que constituyen a toda ciudad. El principado no emerge como resultado de la voluntad arbitraria de uno solo –no encuentra en la acción de un fundador su origen–, ni asienta su fundamento en la naturaleza; por el contario, se instituye a partir del vínculo que establece el príncipe con las clases. El principado maquiaveliano, por tanto, no puede ser subsumido ni bajo la figura clásica de la tiranía ni bajo la monarquía tal y como era pensada por la tradición.

Si la lectura de *El príncipe* permite vislumbrar la emergencia de una sociedad política que no se adecúa a ninguna de las formas de gobierno clásicas, la lectura de los *Discursos* brinda la ocasión para la escenificación de una nueva modalidad de resolución del conflicto que, a ojos de Lefort, lleva a término la operación de subversión de la tradición encarada por Maquiavelo.

La ruptura con el pasado, inaugurada en su análisis del principado, no es revertida en el estudio de las repúblicas. A contrario de lo que aparenta, Lefort sugiere que el llamado a imitar a la antigüedad que introduce Maquiavelo al inicio de los *Discursos* no debe ser leído como el anhelo nostálgico de una experiencia original que se habría perdido. Por el contrario, entiende que la interpretación maquiaveliana de la historia romana –y su contraposición con Esparta– echa una luz particular sobre el enigma de la institución de la ciudad en tanto que tal, ofrece una "solución" a este problema que no puede ser reducida a nada que los clásicos hubieran enunciado con anterioridad.

Retomemos el argumento central de Maquiavelo en relación a este punto, tal y como lo restituye Lefort. En el capítulo IV del primer libro de los *Discursos* Maquiavelo afirma:

[161] Como señala Flynn, "[e]l ardid del cual se vale el príncipe no es instrumental o particular; no es un engaño al cual recurre para conseguir algún beneficio particular. Por el contrario, es un engaño mediante el cual la *imagen* del príncipe se eleva por encima de los conflictos de la sociedad, y esta imagen diverge de la de la persona del príncipe para constituir el *lugar* de poder político" (2008: 57).

> Yo digo que quienes condenan los tumultos entre la nobleza y la plebe, me parece que culpan a lo que fue causa primera de la libertad de Roma, y que consideran más los rumores y los gritos que nacieron de tales tumultos que los buenos efectos que produjeron; ignoran que en toda República hay dos humores diferentes, el del pueblo y el de los grandes, y que todas las leyes que se promulgan en favor de la libertad nacen de su división.

Y luego añade:

> [d]e ningún modo puede llamarse, con razón, desordenada a una república en la que se dan tantos ejemplos de virtud. Pero los buenos ejemplos nacen de la buena educación; la buena educación, de las buenas leyes; y las buenas leyes, de aquellos tumultos que muchos, inconsideradamente, condenan (Maquiavelo, 2011b: 267-268. Traducción modificada).

Como observa Lefort, el discurso de Maquiavelo se dirige, en primer lugar, contra la autoridad que la antigüedad romana tenía en el entramado discursivo del humanismo cívico florentino; se orienta contra aquellos que condenaban los tumultos recostados sobre la idea de que la causa de la grandeza de la ciudad antigua radicaba en la concordia entre sus ciudadanos. Frente a ellos, Maquiavelo afirma que si Roma fue grande, no fue a pesar de la discordia sino gracias a ella.[162] A la vez, esta diferencia con respecto al modo en el que se interpretaba la historia de Roma en el contexto florentino, lleva a Maquiavelo, en segundo lugar, a subvertir la supremacía que adquiría allí el modelo espartano frente al romano, fundada en el argumento según el cual Esparta, gracias a que recibió sus leyes de uno solo y al principio de su existencia (no como resultado de los tumultos), debía considerarse como una ciudad mejor ordenada que Roma.

Maquiavelo, señala Lefort, procede a subvertir la jerarquía entre estas dos ciudades a través de un desplazamiento que se inicia en el capítulo II del libro primero de los *Discursos*, donde Esparta parece ofrecer una mejor solución al problema de la fundación y la estabilidad de la ciudad, y que culmina en el capítulo VI del mismo libro, donde Roma se constituye como el modelo que, de acuerdo a razones, es el más adecuado para hacer frente a los avatares de la fortuna. Si en un primer momento, a través del ejemplo de Esparta, Maquiavelo reproduce la ima-

[162] "Aunque la enseñanza de Maquiavelo fuera frecuentemente confundida con la de los humanistas cívicos, no cabe duda de que se desvinculó de ellos y se empleó en la tarea de hacer prevalecer en su tiempo una nueva concepción de la república. Aunque de paso explotara la tesis de la constitución mixta tomada de Aristóteles y de Polibio, es muy claro que no la hizo suya" (Lefort, 2007a: 94). Véase también Lefort (1988b: 126) y Flynn (2008: 78).

gen clásica según la cual el mejor régimen –aquel con más capacidad para durar en el tiempo sin variar su forma– adviene como resultado de la actividad originaria, fundante, del legislador sabio; en un segundo momento, sostiene que las mejores leyes no nacen de la voluntad de uno solo sino que advienen como resultado de la desunión entre los grandes y el pueblo. En Roma, afirma Maquiavelo, fueron tantos los "accidentes" producto de los tumultos, que "lo que no había hecho un legislador lo hizo el azar" (Lefort, 2010: 288). A pesar de que no tuviera un Licurgo que la estableciera, a pesar de que sus leyes no fueron producto de la sabiduría del legislador sino que surgieron como resultado de los "accidentes"; o más bien gracias a todo esto, Maquiavelo instituye al ejemplo romano –haciendo con él algo similar a lo que Arendt realiza con la Revolución americana, convirtiéndolo en un "tipo consistente de regla"– como aquel con mayor capacidad para hacer frente a los avatares de la fortuna, para adaptarse de la mejor manera a la contingencia propia de la esfera de los asuntos humanos que resulta de la división del deseo.

Entendida en toda su radicalidad, la tesis que presenta Lefort consiste en afirmar que Maquiavelo "nos da a pensar que es en el espacio de la sociedad política", esto es, no en una instancia externa ni en la naturaleza de los individuos, "donde conviene investigar el origen de la ley y, a la vez, las condiciones en que se hace y se deshace" (Lefort, 2010: 291). La ley no debe su existencia a la voluntad de un legislador sabio que la impone desde fuera de la ciudad –la ciudad no se *construye* a partir del conocimiento de las mejores leyes–, sino que el enigma de su advenimiento está relacionado con el conflicto entre los grandes y el pueblo, con la división originaria del cuerpo social. El "orden" adviene como resultado de los tumultos, del desorden. En este sentido:

> Maquiavelo no permite pensar que el primer orden sea el bueno, pues hace del *ordine* romano producto de una historia. No permite pensar que la ley imponga dicho buen orden mediante la intervención soberana de un sabio, pues lo enraiza en el conflicto social. Y sugiere que el elogio de la *unione* fomenta el desconocimiento de la división de clases; que si pretende ocultarlo, se destruye la libertad. Al denunciar a quienes condenan los tumultos de la antigua Roma, les reprocha que «ignoran que en toda República hay dos humores diferentes, el del pueblo y el de los grandes, y que todas las leyes que se promulgan en favor de la libertad nacen de su división» (Lefort, 2010: 292-293).

De este modo, Lefort entiende que para Maquiavelo Roma se instituye como ejemplo de un tipo de sociedad que adquiere las mejores

leyes gracias a una historia en la que se despliega el conflicto. Pero a la vez, observa que el florentino no solo afirma que las leyes surgen allí como consecuencia de los tumultos, sino también que parece existir un vínculo estrecho entre ley, libertad y tumultos que convierte a la historia de la república romana en caso ejemplar, en aquel que da a ver cuál es el modo más adecuado para hacer frente al carácter contingente de los asuntos humanos, a la inherente inestabilidad a la que está sometida *toda* ciudad, desgarrada de parte a parte por los apetitos de clase. El ejemplo romano, tal y como es restituido por Maquiavelo, constituye así el tercer *efecto* –la libertad– que adviene a partir del reconocimiento de la existencia en *toda ciudad* del deseo de dominar de los grandes y del deseo de no ser dominado del pueblo. Al igual que el principado, el régimen libre no puede tampoco ser subsumido bajo ninguna de las formas de gobierno tradicionales: no puede ser clasificado ni como una democracia tal y como era pensada por los clásicos (caracterizada por el gobierno del pueblo) ni como un régimen mixto tal y como fue formulado por la tradición.

Recapitulemos el hilo de nuestro argumento: uno de los elementos centrales que caracterizan la interpretación lefortiana de la obra de Maquiavelo, consiste en sostener que, a la vez que dinamita la posibilidad de juzgar la diferencia entre formas de gobierno a partir de una esencia que las determinaría, no renuncia a distinguir entre diversos tipos de sociedad política. Sumado a esto, Maquiavelo afirma que *toda* forma de coexistencia se caracteriza por la *desunión* entre los grandes y el pueblo: tanto el principado como el régimen libre son formas de sociedad en las que la ley no es producto de la voluntad del legislador, del tirano, ni siquiera del pueblo, sino que adviene como resultado del despliegue del conflicto. ¿Cuál es entonces, finalmente, el criterio que permite diferenciar la diversidad de situaciones, el principado del régimen libre?

Como adelantamos, Lefort entiende que aquello que permite distinguir en Maquiavelo los diversos modos en los que la división originaria del deseo se resuelve bajo el principado y el régimen libre, viene dado por la manera en la que aparece y es representado en cada caso el lugar del poder: en el principado se encuentra incorporado en una persona; en el régimen libre permanece *inapropiable*. A diferencia de lo que ocu-

rre bajo el principado, en donde el conflicto entre las clases es resuelto simbólicamente a través de la aparición de una figura que representa en su persona la unidad de la comunidad política, en la república –tal y como aparece bajo el modelo romano– el lugar del poder permanece inocupable.[163] Sigue indicando el espacio del cual emerge la ley y se organiza la ciudad, pero ya nadie puede apropiárselo.[164] En este sentido, si bien tanto el príncipe como las instituciones de la república aparecen como instancias simbólicas capaces de acoger la división social, el tipo de representación que ofrecen del lugar del poder permite reconocer dos tipos distintos de sociedades políticas: una de ellas, "es la expresión acabada de la apropiación del Estado por un particular", la otra, "es la expresión acabada del anonimato del poder" (Lefort, 2010: 293).

Dotados de estos elementos, podemos concluir nuestro análisis de la interpretación lefortiana de Maquiavelo: a través del pensador florentino, Lefort se aproxima a la idea según la cual ni la imagen de un régimen adecuado a la naturaleza, ni la naturaleza humana como génesis explicativa de la sociedad, permiten responder satisfactoriamente a la pregunta acerca del origen de la sociedad. La cuestión del fundamento de la sociedad política –y del enigma de la institución a él vinculado– no puede ser abordada a partir de causas antecedentes. Por el contrario, está cuestión "se revela indisociable del descubrimiento de una división originaria del cuerpo social" (Lefort, 2010: 515).

No obstante, si bien la división originaria ofrece indicadores para interrogar la "solución" maquiaveliana al enigma de la institución, Lefort considera que ello no habilita a establecerla como fundamento último de la sociedad: la división originaria no funciona como una *esencia* que estaría por detrás o por encima de toda forma de coexistencia sino que

[163] En relación a esto, Lefort sostiene que para Maquiavelo "[l]a libertad política se comprende por su contrario; es la afirmación de un modo de coexistencia dentro de ciertas fronteras, tal que nadie tiene autoridad para decidir acerca de los asuntos de todos, es decir, para ocupar el lugar del poder. La cosa pública no puede ser la cosa de uno solo o de una minoría. La libertad, planteada como fin, implica la negación de la tiranía, sean cuales sean sus variantes" (2007e: 268).

[164] "Maquiavelo prohíbe pensar que las instituciones de la República desempeñan tan sólo el papel de un tercero en la lucha de clases: los tribunos, en los que se expresa la potencia de la ley, producen el efecto de impedir la ocupación del poder por una persona –se trate del príncipe o de los oligarcas– y, en este sentido, tan sólo son eficaces en tanto que órgano de la negatividad" (Lefort, 2010: 293).

se da a ver "en la articulación de las apariencias", *aparece* solo a través de los efectos que produce. En este sentido, el descubrimiento maquiaveliano de la división originaria (que es división de clases, división del deseo de clase, división del Estado y la sociedad, división del lugar del poder y de los antagonismos sociales) está siempre acompañado por una interrogación –imposible de ser anulada– acerca de su estatuto. Maquiavelo:

> [...] nos prohíbe incluso concebir la división última como una división que, a pesar del desplazamiento de sus términos, sería objetiva: esta se revela irreductible, pero no más «última» que la articulación que vincula lo que está dividido. Tampoco autoriza en mayor medida a pensar que la ley se genera a partir de la quiebra del deseo, y tampoco que el Estado se genera a partir de la división de clases; *lo que se genera es la relación de los hombres con la ley, o la relación de los hombres con el Estado, tal como se especifica en un régimen de libertad, de monarquía o de licencia.* La cuestión del *principio* implica necesariamente la de la división –decíamos–, pero es preciso entender, además, que nunca hay, en último análisis, lugar de la causa y lugar del efecto, incluso si se puede articular causas y efectos, y que, en fin, en el deslizamiento de los términos se indica el espacio del *principio* o del retorno continuado de la sociedad a sí misma de que da fe la necesidad del retorno continuado al *principio* (Lefort, 2010: 526-527. La cursiva es propia).

En definitiva, Lefort entiende que Maquiavelo nos impide reducir el enigma de la institución de lo social a una *causa* primera (no hay naturaleza humana sobre la que instituir el orden, no hay principio de justicia externo que permita juzgarlo, incluso ni siquiera se puede hacer de la división de clases la causa de la sociedad, porque esta división se muestra dependiente de su institución política); y nos impide reducir el problema del fundamento del orden al *efecto* que genera, esto es, a la división entre sociedad y poder (no hay una generación de la sociedad por parte del poder, ni generación del poder por parte de la sociedad). Por el contrario, Maquiavelo nos invita a explorar la institución de la sociedad política a partir de esta doble división, nos incita a investigar "la relación de los hombres con la ley, o la relación de los hombres con el Estado, tal como se especifica en un régimen de libertad, de monarquía o de licencia".

De esta manera, en contacto con la obra de Maquiavelo, Lefort parece descubrir la existencia de un vínculo fundamental entre la división originaria de lo social y el lugar del poder, que permite establecer –más allá de los clivajes tradicionales– criterios para juzgar la diferencia entre diversas formas de sociedad y para abordar el enigma de la institución

social. Pero como observamos, resiste la tentación de elaborar a partir de allí una ontología política. Aun así, el descubrimiento hecho en contacto con la obra de Maquiavelo ofrece a Lefort claves para pensar la cuestión política, el enigma de la institución, más allá del pensador florentino. Su lectura de La Boétie nos dará algunas pistas sobre el modo en el que lo hace.

III.
La negación de la pluralidad
La lectura de La Boétie

Como observamos, el pensamiento de Lefort se enhebra en un doble registro, elaborando su reflexión sobre lo político a partir de los acontecimientos con los que se confronta y a través de la lectura de las obras de pensamiento del pasado, especialmente de aquellas que se preocuparon por interrogar en su presente las posibilidades de la libertad y los peligros de la servidumbre. A través de ellas pretende abordar "el enigma de la institución humana de la sociedad" partiendo del reconocimiento de la existencia –que parece adquirir rango de inerradicable– de la división originaria de lo social.

En la estela de su lectura de Maquiavelo, la interpretación lefortiana de La Boétie está también orientada por este problema.[165] En el *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Lefort descubre una comprensión de la tiranía que renuncia a pensarla como resultado de la voluntad de uno solo; que resiste a interpretarla en los términos de la tradición. En este sentido, si bien La Boétie no nombra a Maquiavelo en ninguna parte de su texto, Lefort se propone anudar la palabra de uno a la del otro bajo el registro de lo político. Ambos habrían contribuido a la emergencia de un pensamiento que, a la vez que se aparta de las enseñanzas de la filosofía política clásica y de los principios del cristianismo, no obstante,

[165] En 1976 Lefort prepara junto a Miguel Abensour y a Marcel Gauchet una edición del *Discurso de la servidumbre voluntaria* que incluye una introducción de Abensour y Gauchet y comentarios de la obra de Pierre Leroux, Pierre Clastres y del propio Lefort. Para las citas del texto de Lefort ("El nombre de Uno") y del *Discurso de la servidumbre voluntaria* seguimos la edición en castellano de Trotta que incluye ambos textos (La Boétie, 2008). Para una interpretación de la lectura lefortiana de La Boétie, véase Flynn (2008: 222-227); Molina (2001: 344-347); Poltier (1998: 231-236) y Habib (1993).

no cae preso de la tentación de asentar el origen de la ley y del poder en las relaciones de fuerza.[166] Así, afirma Lefort:

> [c]on una audacia que, a nuestro entender, no tiene otro precedente que Maquiavelo, [La Boétie] considera secundarias las oposiciones juzgadas esenciales por el pensamiento clásico. Audacia moderna, pues, como tampoco hiciera su ilustre antecesor, no se suma a la posición de los adversarios de Sócrates, en particular a la de Trasímaco, cuya última palabra era la fuerza y, en consecuencia, la negación del discurso. *Al igual que Maquiavelo, retoma por el contrario la exigencia del discurso tal como Sócrates la defendía, pero para hacerse cargo del enigma de la división dominador-dominado. Entendemos que si esta división, en efecto, pide ser interrogada, es porque nace de una cuestión formulada en la institución de lo social* (2008: 69. La cursiva es propia).

Como Maquiavelo, La Boétie disocia su argumentación acerca del fundamento de la sociedad política –en este caso de la tiránica– de la tradición de la filosofía política clásica. Si esta permitía distinguir entre tiranía y monarquía –identificadas ambas como formas de gobierno en las que uno solo ejerce el poder– gracias a la oposición entre gobierno legítimo y arbitrario, La Boétie entiende que todas las formas de sociedad en las que uno parece gobernar sobre la multitud poseen las mismas características, están sostenidas por los mismos resortes. En este sentido, y a pesar de que en un primer momento del *Discurso* establece una distinción entre tres tipos de tiranía (electiva, hereditaria, por conquista) que parece descansar en las premisas clásicas, La Boétie –afirma Lefort– identifica el poder de los reyes con el de los tiranos, deshaciendo la diferencia entre regímenes fundados en la ley y regímenes fundados en la fuerza. La mera sustitución, en el transcurso de su argumento, de una palabra por otra –el príncipe por el tirano, el tirano por el "homúnculo", el "homúnculo" por "el nombre de Uno" (Lefort, 2008: 68)–

[166] El análisis de Maquiavelo como predecesor de La Boétie está presente a lo largo del texto de Lefort (2008: 63, 68-69, 91-105). En relación a esta cuestión, Abensour y Gauchet afirman: "[e]s a lo que, a propósito de otro autor, fue saludado como "el nacimiento de la ciencia política" a lo que hay que relacionar el *Discurso de la servidumbre voluntaria*. El cotejo de La Boétie con Maquiavelo se impone, en efecto, como lo muestra aquí mismo Claude Lefort. Uno y otro, los únicos en su siglo en tratar propiamente de lo político, y cuán elocuentes en su aislamiento, sacan las consecuencias radicales del surgimiento de una figura inédita de la dominación y hablan a la vez con miras al porvenir. En una y otra obra, se realiza el desprendimiento del pensamiento con relación a un mítico fundamento del pensamiento situado fuera de la sociedad" (Abensour y Gauchet, 2008: 34). No obstante, el estatuto de predecesor de Maquiavelo no constituye para Lefort más que un indicador que orienta su propia interpretación, aquel que le permite descubrir en "la cuestión de la tiranía, la de lo político". Al respecto, véase Lefort (2008: 100).

resulta suficiente para acabar con la pretendida diferencia establecida por la tradición. Tanto el príncipe como el tirano, afirma Lefort, ocupan la misma posición simbólica con respecto al pueblo, sostienen de modo similar "el nombre de Uno". Volveremos en seguida sobre el significado que tiene este nombre para la institución de esta forma particular de convivencia. Por el momento señalemos simplemente que todo amo –sea rey o tirano– está "prendido" de él (Lefort, 2008: 68) y que "el deseo de servidumbre" del pueblo se nutre de su imagen (Lefort, 2008: 95).

Sumado a esto, observa también Lefort, La Boétie nos libera de la opinión tradicional según la cual pueden encontrarse los resortes de este modo particular de coexistencia 1) o bien en la voluntad de dominar del tirano –en su fuerza–; 2) o bien en las pasiones naturales de los individuos –en el temor–; 3) o bien, por último, en las costumbres. En primer lugar, La Boétie afirma que el origen de la tiranía no puede hallarse en la fuerza del tirano. En la medida en la que es solo un hombre, con capacidades similares a todos los otros, las diferencias naturales con los demás bien pueden conducir a que pueda oprimir a algunos, pero son insuficientes para dar cuenta de una dominación que parece ejercerse sobre todos: por sí solo el tirano es incapaz de generar las condiciones materiales de una opresión semejante. En segundo lugar, sostiene que el miedo es un elemento insuficiente como explicación de la obediencia.[167] De ser este el caso –y a pesar de que como observa Lefort, La Boétie plantea desde un principio que los súbditos del tirano no tienen una disposición particular para la guerra– sería imposible dar cuenta de las razones por las que los individuos se encuentran, incluso bajo este régimen, dispuestos a dar su vida por quien los domina (Lefort, 2008: 60-61). Por último, en tercer lugar, La Boétie argumenta que el tirano no gobierna gracias a la costumbre. A través de diversos ejemplos, y tras afirmar la omnipotencia de la costumbre, tras sostener que los hombres que han nacido bajo el yugo de la tiranía y que

[167] "Si dos, si tres, si cuatro no se defienden de uno, ello es extraño, mas es, no obstante posible: bien podrá decirse entonces, a justo título, que es por falta de valor […]. Si vemos no a cien, no a mil hombres, sino a cien países, a mil ciudades, a un millón de hombres no acometer a uno solo, de quien el mejor tratado de todos recibe este mal de ser siervo y esclavo, ¿cómo podremos llamar a esto? ¿Es cobardía? Ahora bien, hay naturalmente en todo vicio algún límite más allá del cual no puede pasar; dos, y posiblemente diez, pueden temer a uno solo. Mas un millón, mas mil ciudades, si no se defienden de uno, ello no es cobardía" (La Boétie, 2008: 27).

han sido educados y criados en la servidumbre, "se contentan con vivir como han nacido" (Lefort, 2008: 88), La Boétie, advierte Lefort, introduce una distinción al interior del pueblo entre *algunos* y el resto. Estos *algunos*, incluso habiendo nacido bajo la tiranía, "sienten el peso del yugo y no pueden abstenerse de sacudírselo" (Lefort, 2008: 88), no se acostumbran jamás a la opresión. Y esta resistencia a la opresión –por más que provenga de una pequeña minoría– revela el estatuto precario de la omnipotencia de la costumbre. ¿De dónde, se pregunta, sacarían estos pocos el poder para resistir a la opresión si la costumbre moldease de modo determinante las acciones y los pensamientos de todos? Si aquella no tiene efecto sobre todos, su poder solo puede ser limitado. A la vez, si la costumbre fuera omnipotente, la posibilidad de derrocar a la tiranía sería una vana ilusión. Pero las tiranías son derrocadas.[168]

La crítica a estas tres explicaciones habituales acerca del origen y de los resortes de la tiranía, sumada a la destitución de la distinción clásica entre gobierno legítimo y arbitrariedad, constituyen, por tanto, el punto de partida mediante el cual Lefort, a través de su lectura de La Boétie, interroga el problema del enigma de la institución de este modo particular de coexistencia. Si la tiranía no emerge como resultado de las relaciones de fuerza, de la imposición de la voluntad de un individuo sobre todos. Si no podemos atribuir las causas de la obediencia de los súbditos al miedo. Si los elementos que ofrece la tradición para indagar sobre su origen son insuficientes. En definitiva, si bajo la interrogación de la tiranía reaparece la pregunta por el fundamento del orden político, aquella que aborda el enigma de la división dominador-dominado, ¿cómo explica La Boétie el hecho de que uno solo gobierne sobre tantos?

En la interpretación que hace Lefort, los argumentos tradicionales que identifican a la tiranía con el gobierno de uno solo se deshacen bajo la afirmación según la cual la servidumbre del pueblo se produce a través de un "encantamiento". En este sentido, afirma que La Boétie desarticula

[168] "[S]i hubiera que creer en la omnipotencia de la costumbre, deberíamos asimismo renunciar a la idea de un derrocamiento de la tiranía. ¿No es ésta la conclusión que sacan de ordinario las gentes sabias, que, imbuidas de la enseñanza de los grandes autores, alaban la libertad pero se inclinan ante la opresión establecida? En cambio, el descubrimiento del indestructible apego de unos pocos a la libertad deja intactas las posibilidades de la revuelta" (Lefort, 2008: 91).

la figura clásica de la tiranía para interrogar los fundamentos mismos de la dominación. "Servidumbre voluntaria" es el concepto del que se sirve La Boétie para describir estos fundamentos comunes a toda forma de gobierno en las que uno parece gobernar sobre todos. En estas, el tirano no gobierna sobre el pueblo como sobre un material inerte y pasivo; por el contrario, es el mismo pueblo el que se somete "voluntariamente", quien sirve a un amo: "[h]ay que admitir", advierte Lefort, "que en cada momento de su reinado la tiranía se engendra a partir de la voluntad de servir" (2008: 60).

En definitiva, Lefort entiende que La Boétie recusa los signos de lo visible de la servidumbre y la dominación, que sugieren causas naturales o históricas, y que parecen encontrar los resortes de la tiranía o bien en la voluntad de quien manda o bien en el temor de quien obedece, y vuelve al lector hacia lo invisible, hacia "el nombre de Uno". La tiranía –como *toda* forma de sociedad– adviene como efecto de una operación simbólica en la que se vincula de un modo particular la división originaria del deseo humano y la representación simbólica que se da a ver en el lugar del poder. Como en su lectura de Maquiavelo, Lefort aborda el problema del fundamento de lo político, el enigma de la institución de lo social, a partir de una indagación en torno a la división del deseo humano –que aquí se desdobla en deseo de ser libre y deseo de servir– y al vínculo que establece con la dimensión simbólica del poder (Lefort, 2008: 76).

En este sentido, afirma que para La Boétie, el tirano no ocupa su lugar gracias a una voluntad que le permitiría erigirse por encima de la sociedad, sino que se apropia de ese espacio a través de la institución de una relación imaginaria, no inscripta en lo real, entre él y el pueblo. El pueblo quiere liberarse de la incertidumbre, de las dificultades para garantizar su identidad común a partir de un fundamento natural, de la amenaza de disolución de la unidad colectiva resultado de la división originaria del deseo. El impulso por escapar de esta indeterminación, que nace de la división originaria de lo social, puede provocar que el deseo de libertad –que para La Boétie parecería ser el apetito espontáneo del pueblo– se transforme en deseo de servidumbre. Y es a través de esta inversión del deseo, que el pueblo se anuda imaginariamente con el tirano; se vincula a *algo* –el nombre de Uno– que parece poder garantizar la unión de todos en uno, que parece poder hacer desaparecer la

división que constituye a lo común: "[e]l pueblo quiere ser nombrado […] el nombre en el que son abolidos la diferencia entre un individuo y otro, el enigma de la división social, la experiencia del reconocimiento indefinidamente diferido es el nombre del tirano" (Lefort, 2008: 83).

De este modo, la tiranía –al menos tal y como la presenta Lefort en su lectura de La Boétie– da a ver una forma de sociedad que aparece como plenamente unida, sin divisiones internas. Esta imagen "fantástica", lograda gracias al encantamiento producto del nombre del tirano, aparece como respuesta a la amenaza de la disolución del vínculo social. Tiene efectos en la realidad, nutre la creencia de los individuos, les permite restaurar –imaginariamente– la unidad de la comunidad. Parece haber, por tanto, una suerte de reversibilidad entre el nombre de Uno y la construcción de la imagen de un pueblo indiviso, de una comunidad liberada de toda división interna.

Ahora bien, si esta descripción de la tiranía le permite a Lefort descubrir en La Boétie un tipo de sociedad que pretende instituirse mediante la negación de la división en todas las esferas de la vida común, no obstante, a ella le sucede, en el *Discurso de la servidumbre voluntaria* y en el análisis que Lefort hace de él, una interpretación de la manera en que, incluso allí donde es fantásticamente negada, la división resiste su desaparición.

Si en un primer momento del *Discurso* pareciera que solo existen dos actores posibles en la tiranía (el tirano y el pueblo), en un segundo momento, La Boétie reintroduce al interior del pueblo –que hasta ahora era visto bajo la figura de una unidad sin fisuras internas– la división entre dominantes y dominados. A la vez, si La Boétie parecía sugerir en un principio que el pueblo en su conjunto se encuentra atrapado por el deseo de servir, luego, esta igualación de todos bajo el poder de Uno se deshace bajo la reintroducción de una oposición entre aquellos que pretenden obtener beneficios de su servidumbre –los poderosos y pequeños *tiranuelos* que al servir, obtienen los beneficios de ser amos de alguien más– y el resto del pueblo, la masa de los sin-poder.[169]

Lo que se pone en evidencia con la introducción de los tiranuelos, sostiene Lefort, es una división que hasta ahora había sido disimulada

[169] La aparición de los tiranuelos constituye para Lefort un momento crucial en el texto, en el que se termina de configurar cuál es, en definitiva, "el resorte y el secreto de la dominación, el sostén y fundamento de la tiranía" (Lefort, 2008: 105).

merced a la descripción de la unidad imaginaria del pueblo como resultado del encantamiento del nombre de Uno. División, entre los que "solo sufren la tiranía" y los que "toman parte activa en la edificación y el mantenimiento de ella, los cuales, buscando el favor del amo para ganar bienes, se convierten cada uno a su vez en tiranuelos ante otro más débil" (Lefort, 2008: 106). Así:

> [...] si tomamos en consideración esta división social descubrimos mucho antes el resorte, el secreto de la dominación. Los términos que el autor empleaba al principio para denunciar la locura del pueblo los aplica ahora intencionadamente a la de los poderosos que, al «acercarse al tirano», no hacen otra cosa que «alejarse de su libertad propia» (Lefort, 2008: 107-108).

No existe tiranía sin tiranuelos. La dominación solo logra su objetivo si se extiende por toda la sociedad. La imagen de la igualdad de todos bajo el dominio de uno, esto es, la imagen clásica de un tirano que está solo por encima de todo un pueblo sometido, se deshace frente a la imagen de "una pirámide de dominación", en la que en cada instancia de la escala social, el nombre del tirano cumple su función simbólica (Poltier, 1998: 235).[170] Por tanto, incluso la tiranía –esa forma de dominación que más que cualquier otra ofrece la imagen de una sociedad homogénea– se encuentra vinculada a la pluralidad. Investigando las características de la tiranía, Lefort se vuelve a aproximar a la idea de la existencia, en toda ciudad, de una división que parece atravesarla de parte a parte. Bajo la imagen de Uno, bajo la escena de una sociedad cerrada sobre sí misma y pretendidamente idéntica a sí misma, redescubre la dominación y la división de unos sobre otros.

* * *

A lo largo de esta primera sección hemos desarrollado el modo en el que Lefort, a través de la interpretación de Maquiavelo y de La Boétie, elabora una interpretación del "enigma de la institución" cuya nota dis-

[170] En este sentido, Molina afirma que "[n]o hay tirano sin tiranuelos. El secreto de la dominación consiste en extender la relación tirano/siervo, amo/esclavo, por toda la sociedad. El tirano ha de hacer creer al siervo que, esté donde esté, puede llevar su nombre: puede dominar a otros, puede ser maestro de otros. La tiranía explota el amor al poder que hay en cada uno. Pervierte la lengua ('todos somos uno') para sacar de cada cual el tirano que lleva dentro. De ahí que la libertad suponga la resistencia al embrujo de la lengua que disuelve la pluralidad en una unidad, que funde las diferencias en una identidad" (2001: 346).

tintiva consiste en asumir la división originaria de lo social como la clave para abordar el problema del origen de la ley y del fundamento del poder. Toda sociedad parece estar atravesada por una división imposible de superar, cuyo desciframiento resulta fundamental para interrogar las formas que aquella puede adoptar. La indagación en torno al "enigma" del advenimiento de la sociedad, por tanto, no puede disociarse de la división entre dominantes y dominados. Ni siquiera la tiranía parece poder escapar a esta determinación: incluso en este régimen que más que ningún otro parece ser resultado de la voluntad de uno sólo, Lefort descubre, bajo la pretendida unidad lograda gracias al encantamiento de Uno, la división originaria de lo social.

A la vez, observamos también la manera en la que, mediante estas lecturas, Lefort parece llegar a la conclusión de que el criterio que permite distinguir entre la diversidad de situaciones no viene dado –como en el pensamiento clásico– por la existencia de un fundamento externo a la esfera de los asuntos humanos. Frente al pensamiento clásico, Lefort descubre –tanto en Maquiavelo como en La Boétie– un modo de distinguir entre diversas formas de sociedad –en el límite, entre régimen libre y despotismo– que parece prescindir de fundamento ontológico alguno, que no se establece a partir de la postulación de la existencia de un régimen adecuado a la naturaleza. No existe una esencia que permita diferenciar al régimen justo del injusto, al régimen legal del arbitrario. No obstante, el vínculo específico que adquiere en cada ciudad la relación entre la división originaria de lo social y el lugar del poder permite distinguir, *en la articulación de las apariencias*, diversas formas de coexistencia. Para decirlo de otro modo: a pesar de que los criterios clásicos que permitían diferenciar una forma de sociedad de otra no son ya efectivos –el número de quienes gobiernan resulta insuficiente para distinguir entre el principado y la república; la oposición entre legalidad y arbitrariedad no alcanza para describir a la tiranía–, Lefort entiende que aún es posible distinguir entre el principado y la república; que aún es posible nombrar a un régimen como tiránico.

En este sentido, la lectura combinada de Maquiavelo y de La Boétie ofrece a Lefort elementos para pensar el enigma de la institución de lo social más allá de toda fundamentación ontológica, y criterios para distinguir entre diversas formas de sociedad independientes de la tradición de la filosofía política. Dotados de ellos, que constituyen lo que hemos

denominado provisoriamente como una *ontología indirecta de lo político,* pasemos ahora a analizar las diferentes formas de sociedad que –según Lefort– emergen en la modernidad.

SECCIÓN B

Una *fenomenología* de las formas de sociedad (de lo político)

IV.
La diferencia entre las formas de sociedad
Preludio a la sección B

Como señalamos en la segunda parte, Arendt entiende que el totalitarismo desafía todas nuestras categorías de comprensión y nuestros criterios de juicio. La distinción clásica entre regímenes basada en la diferencia entre legitimidad y arbitrariedad no alcanzaba para explicar las características particulares de este nuevo modo de dominación. A la vez, observábamos que para Arendt los dos polos constitutivos de la modernidad no habrían tenido el mismo éxito en su capacidad para inaugurar un nuevo tipo de legitimidad, para establecer formas inéditas de organización de la vida en común. Mientras que el totalitarismo había cristalizado en una nueva forma de gobierno, las revoluciones (la francesa, pero también la americana) no habrían logrado, al menos duraderamente, constituir un nuevo tipo de régimen.

Como Arendt, Lefort entiende que el totalitarismo no puede ser interpretado dentro de los márgenes de la tradición. Pero a diferencia de ella, sostiene que para hacerlo inteligible es preciso analizar la forma de sociedad de la que emerge y a la cual se enfrenta, interpretar cuál es el objeto de odio privilegiado tanto del nazismo como del estalinismo.[171]

[171] "Siempre queda claro que si hubo un rasgo común entre el totalitarismo nazi y el de tipo estaliniano lo fue el odio a la democracia. De ésta ella no quiere saber nada. H. Arendt, tan comprometida con la restauración de la pluralidad –contra lo Uno– no se da cuenta de que la tentativa fantasiosa de convertir la sociedad en un cuerpo único, soldado por su cabeza –el Führer, el guía supremo–, esta tentativa procede de la inversión del régimen que se construyó a partir de la distinción entre el polo del poder, el polo de la ley y el polo del saber, y aceptando la división social, el conflicto, aceptando la heterogeneidad de las costumbres y las opiniones y, precisamente, manteniendo a distancia, como ningún otro régimen anterior lo había hecho, el fantasma de una sociedad orgánica" (Lefort, 2000: 144. Véase también 2007j: 558).

Observa que el carácter inédito del totalitarismo no debe hacernos perder de vista que la democracia misma emerge como resultado de la ruina de la tradición y de la ruptura con la trascendencia. La comprensión del totalitarismo, por tanto, solo será posible si partimos del reconocimiento de la "disolución de los referentes de certeza" (Lefort, 2004c: 50), que parece adquirir aquí un estatuto originario: el fin del Antiguo Régimen, de una forma de sociedad organizada simbólicamente bajo la matriz teológico-política, obliga a repensar de modo novedoso *toda* forma de asociación política, puesto que no es ya posible referir el fundamento de la legitimidad ni a la trascendencia ni a la naturaleza. Ni el origen del poder, ni la fuente del derecho pueden apoyarse en fuente externa alguna.

Ahora bien, el reconocimiento de la ausencia de fundamentos ontoteológicos capaces de constituirse como el punto de apoyo de la legitimidad de los regímenes políticos modernos, no lleva a Lefort a renunciar a la posibilidad de discriminar entre diversas formas de sociedad. La originalidad de su aproximación consiste (en espejo de su interpretación de Maquiavelo) en conservar la capacidad de diferenciar entre distintos tipos de organización política –entre libertad y despotismo– en condiciones en las que la "cuestión del régimen" y los fundamentos de la legitimidad ya no pueden ser pensados con las herramientas de la tradición. Su particularidad radica –precisamente– en iluminar, más allá de la naturaleza y de la trascendencia, una diferencia fenomenológica entre formas de organización de la vida en común. En este sentido, afirma:

> [i]ncluso cuando perdemos los criterios de la razón clásica y renunciamos a una distinción entre regímenes sanos y regímenes corruptos, autoridades legítimas e ilegítimas, fundada sobre una idea de la esencia del hombre; incluso cuando consideramos imposible invocar una idea del devenir del Espíritu que permita encontrar en tal o cual constitución del Estado moderno, a la vez la realización de un itinerario y el sentido de sus etapas […], continuamos obsesionados con la interrogación sobre el sentido de la aventura humana que se nos ofrece en las diversas formas de sociedad política, y esa interrogación es siempre movilizada por nuestra experiencia de lo político, aquí y ahora (Lefort, 2004d: 62).

Como observamos, Arendt plantea que la modernidad habría producido muchas filosofías de la historia pero ninguna "filosofía política" (2005a: 319, n. 63). Su propia empresa intelectual podía ser interpretada como una respuesta a este problema, como el intento por elaborar, para un nuevo mundo, una nueva ciencia política capaz de abordar el

enigma del comienzo, de pensar lo político más allá de toda fundamentación teológica o natural. El reconocimiento de esta falta es también para Lefort uno de los datos elementales de la crisis del pensamiento contemporáneo, de su incapacidad para comprender las experiencias políticas centrales de la modernidad.

En este contexto, en uno de sus textos más célebres, afirma que su "propósito es contribuir e incitar a una restauración de la filosofía política" (Lefort, 2004c: 36. Traducción modificada). Pero estas palabras, pronunciadas por quien –como hemos visto– se encarga de señalar la ruptura inaugurada por Maquiavelo con respecto a los modos en los que la tradición pensó la política, no pueden dejar de llamar nuestra atención. ¿En qué sentido se propone contribuir e incitar a restaurar la filosofía política? ¿Cuál es el significado que tiene este llamado, contra qué está orientado y qué dificulta ver si es entendido literalmente?

Estos interrogantes nos conducen a la presentación de dos temas concomitantes: en primer lugar, nos llevan a desarrollar el modo en el que Lefort, a través del llamado a restaurar la filosofía política, se posiciona contra la mirada que las ciencias sociales y el marxismo tienen sobre los fenómenos políticos contemporáneos, contra la incapacidad que tienen para distinguir entre diversas formas de sociedad. Pero aquella incitación no debe llamarnos a confusión. La "restauración" a la que Lefort invita no supone un retorno al pasado; más bien conduce a elaborar, más allá de la tradición, un nuevo modo de pensar lo político que permita distinguir, *aquí y ahora*, la libertad del despotismo.[172] En segundo lugar, por tanto, estos interrogantes nos conducen a desarrollar la diferencia entre el pensamiento de lo político que Lefort se propone elaborar y la tradición de la filosofía política a la que supuestamente llama a restaurar.

[172] Aclaremos que cuando Lefort utiliza esta oposición es plenamente consciente de que el vocablo "despotismo" es insuficiente para describir al totalitarismo y su radical novedad. No obstante, entiende también que esta oposición tiene algo de permanente, pero se actualiza *aquí y ahora* de un modo particular, mediante la contraposición entre la invención democracia y la dominación totalitaria.

a. La "cuestión del régimen" y la crítica a las ciencias sociales y al marxismo

En el centro de la reflexión teórica de Lefort distinguimos con claridad un interés permanente por repensar lo político más allá de las ciencias sociales y del marxismo. Este gesto de ruptura supone la renuncia a subordinar el acontecimiento a una historia escrita con mayúsculas, a inscribirlo en un registro supuestamente más real o más verdadero; y supone rechazar, simultáneamente, la pretensión objetivista de las ciencias sociales que toman como dato natural aquello que es preciso explicar.

Las ciencias sociales, afirma Lefort, intentan situar lo político en un sector delimitado de la sociedad. Señalan la existencia del "sistema político", supuestamente presente en toda sociedad, y lo distinguen de lo jurídico, lo económico, lo cultural. Ahora bien, Lefort plantea que este hecho mismo no puede ser aceptado sin más como si fuera algo propio de toda forma de convivencia sino que emerge como resultado de una experiencia específica, propia de la modernidad. El hecho de que un sector particular de la sociedad sea plausible de ser caracterizado como político, que sea posible distinguir entre la política y lo político, tiene un significado que es preciso descifrar si queremos comprender la forma de sociedad en la que dicha distinción aparece y se vuelve relevante (Lefort, 2004c: 39).[173]

En este sentido, la diferencia entre lo político y la política no indica para Lefort una distancia radical entre norma y excepción (Schmitt, 2009a), o entre policía y política (Rancière, 1996), distancia que pareciera caer presa de cierta ontologización del "momento de lo político" en la teoría política contemporánea; sino más bien expresa la descripción fenomenológica de una diferencia que emerge como resultado de la aparición histórica de la sociedad democrática. El establecimiento de la distinción entre ambos momentos no supone para Lefort la exasperación de un momento originario cargado de toda significación, que luego es ocultado a través de la normalización de una lógica repetitiva; por el contrario, sirve para interrogar la diferencia entre formas de sociedad en lo que refiere al estatuto del poder.

[173] Para una reconstrucción de la genealogía de la diferencia entre lo político y la política, véase Marchart (2009: 55-86 y 121-126).

Por el momento interesa destacar que la perspectiva de las ciencias sociales, al tomar como evidente y universalizar aquello que es propio de una sociedad particular, se encuentra privada de la posibilidad de distinguir entre democracia y totalitarismo, entre libertad y servidumbre. Como Lefort indica, gran parte de las interpretaciones que las ciencias sociales elaboraron del fenómeno totalitario sostienen que aquello que lo separa de las sociedades democráticas radica en una diferencia "objetiva", entre un sistema de partidos competitivo y un sistema de partido único, que afectaría simplemente al subsistema político. Pero esta diferencia se queda en la superficie de lo que es preciso explicar como una transformación que atraviesa a toda la sociedad, a las prácticas individuales, a las costumbres colectivas y a los modos de representación del poder. En este sentido, afirma Lefort, la ciencia política:

> [n]ace de una voluntad de objetivación que olvida que no existen ni elementos, o estructuras elementales, ni entidades (clases o segmentos de clases), ni relaciones sociales, ni determinación económica o técnica, ni dimensiones del espacio social que preexistan a su puesta en forma (Lefort, 2004c: 39. Traducción modificada).[174]

En definitiva, carece de una comprensión de la coexistencia entre los seres humanos entendida en los términos de sociedad política, una comprensión que permita diferenciar entre libertad y despotismo.

El marxismo no se encuentra en mejores condiciones para repensar lo político. La incapacidad en gran parte del campo intelectual de izquierda del siglo xx para pensar la libertad, para comprender su diferencia con respecto a la servidumbre, habría conducido a muchos de sus representantes más eminentes a apoyar a los regímenes comunistas, denunciando la dominación presente en las sociedades democráticas pero permaneciendo ciegos frente a las nuevas formas de opresión que se desarrollaban bajo el signo del comunismo soviético. En este sentido, Lefort señala una paradoja que estuvo presente en el pensamiento marxista durante el siglo xx: obsesionado por revelar en las sociedades democráticas –interpretadas como sociedades burguesas– la función de la ideología, su capacidad para encubrir la dominación de una clase sobre otra, se encuentra completamente ciego frente a la emergencia de

[174] Véase también Lefort (2004b: 25; 2004d: 56-57 y 1986: 8). En el mismo sentido, afirma que la perspectiva de las ciencias sociales –en particular la distinción entre la política, la economía, lo jurídico y lo cultural– pierde toda pertinencia si se considera la mayor parte de las sociedades descriptas por los antropólogos y los historiadores.

una forma de sociedad en la que la dominación es fantásticamente negada en el discurso, al mismo tiempo que se despliega de modo inédito en las prácticas sociales. El marxismo:

> [...] rompió la relación que mantenía la filosofía con la ingenuidad; enseñó que la institución de un sistema concentracionario, el exterminio de millones de hombres, la supresión de las libertades de asociación y de expresión, la abolición del sufragio universal, o su conversión en una farsa que suministra el noventa por ciento de los votos a la lista del partido único, no es un indicativo de la sociedad soviética. Le repugna descubrir la libertad dentro de la democracia, pues ésta es definida como burguesa. Le repugna descubrir la servidumbre dentro del totalitarismo (Lefort, 2004c: 37-38).

En el marxismo todo sucede como si el antagonismo entre democracia y totalitarismo fuera secundario en la historia política del siglo XX y, más en general, en la historia de la modernidad. Si bien, a diferencia de la perspectiva de la ciencia política, conserva la ambición de distinguir entre diferentes formaciones sociales, no obstante forja una noción de la historia cuyo despliegue pareciera estar por encima de la acción de los seres humanos y cuyo sentido solo se develaría gracias a la liberación final de toda dominación. Frente a esta interpretación general de la historia, que traduce la diferencia entre las formaciones sociales en una sucesión de formas superadoras que daría a luz a una sociedad transparente, sin divisiones internas, Lefort entiende que es necesario prestar atención a los fenómenos, a la experiencia; y afirma que ella nos conduce a reconocer que las revoluciones comunistas no han dado lugar a la emergencia de sociedades liberadas de la división y de la opresión de clase, sino que han cristalizado en modos de dominación inéditos: "[e]n las sociedades en las cuales la democracia formal se ha derrumbado, ésta cede su lugar, como debemos aceptarlo, no a una democracia *real*, sino al totalitarismo" (Lefort, 1988c: 257). El pensamiento no puede soslayar la aparición de una nueva forma de dominación en la escena política, ni interpretarla simplemente como el resultado de accidentes históricos, o de desvíos circunstanciales.[175]

[175] Lefort entiende que las dificultades de la izquierda de cuño marxista para comprender el totalitarismo emergen de su incapacidad para entender la naturaleza del régimen soviético: "[d]esde el momento en que veían abolida la propiedad privada; desde el momento en que el antagonismo de clases ya no se dejaba descifrar en el marco conocido del capitalismo, su pensamiento quedaba desarmado. Podían considerar cargado de vicios al Estado soviético, pero no encontraban otra cosa que vicios, e imputaban su origen a los accidentes de la historia. La izquierda carecía de una teoría del Estado o, más allá, de una concepción de la sociedad política. Y al mismo tiempo […] se mos-

b. La "cuestión del régimen" y la diferencia con la filosofía política clásica

Pensar lo político en el sentido que pretende Lefort, por tanto, impide designarlo como un sector particular de la sociedad o como una superestructura que encubre las verdaderas relaciones entre los seres humanos y que oculta la dominación y la explotación. Supone una sensibilidad diferente a la de estas dos perspectivas y obliga a reinterrogar nuestra relación con la tradición de la filosofía política. No obstante, como adelantamos, el llamado de Lefort a restaurar la filosofía política no puede ser leído de manera literal. Su comprensión está enteramente dominada por la necesidad de comprender un nuevo tipo de sociedad, la democrática y un nuevo tipo de dominación, el totalitarismo, que escapan a los parámetros con los que la tradición pensó la diferencia entre régimen libre y despotismo.[176]

Como indicamos, la distinción entre formas de régimen en el pensamiento clásico es posible gracias a una definición clara acerca de la naturaleza humana y de la jerarquía de las formas de vida, anclada en el conocimiento de los fines del hombre y del modo en el que la mejor ciudad puede favorecer el despliegue de dichos fines. Este conocimiento permite distinguir entre regímenes legítimos y arbitrarios. Los primeros adecuados a una ley que trasciende al orden político mismo; los segundos asentados en la pura fuerza. Parece existir, por tanto, una asociación entre la noción de régimen y la de naturaleza de la que es difícil prescindir si pretendemos conservar la distinción tal y como fue elaborada en la antigüedad.

En este sentido, cada vez que aparece el concepto de *r*égimen al interior de su discurso, vemos vacilar a Lefort, objetando aquí y allá el uso que se le da en la tradición, y traduciéndolo finalmente como una cierta manera de dar forma (*mise en forme*) a la coexistencia humana. Así por ejemplo, en "¿Permanencia de lo teológico-político?" advierte que "se ha impuesto la idea de que una sociedad se distingue de otra

traba incapaz de interpretar los signos manifiestos de la explotación de los obreros y de los campesinos, y los signos de la división de clases generada a partir de las nuevas relaciones de producción. Por haber circunscrito la esfera de la realidad a los límites de la economía, se volvía ciega a la estructura del sistema de producción cuando éste se imprimía explícitamente en el sistema político" (Lefort, 2004g: 224-225).

[176] Al respecto, véase Abensour (2007d: 266); Manent (1998: 62) y Goldman (2011: 28).

por su *régimen*, o digamos mejor, por una cierta manera de dar forma a la coexistencia humana" (2004d: 58); o en "La imagen del cuerpo y el totalitarismo" observa que el término régimen, tomado en su acepción convencional, resulta inadecuado para describir a la forma de sociedad democrática, afirmación que es también válida para el totalitarismo (2004h: 252). Ni el totalitarismo ni la democracia parecen poder interpretarse plenamente a partir de este concepto, ya que ambos emergen en un contexto en el que ha desaparecido la posibilidad de referir certeramente a un más allá de lo social.

Por tanto, en ruptura con la filosofía política clásica, Lefort no se propone pensar la diferencia entre formas de sociedad a través de un supuesto conocimiento de la naturaleza sino confrontando el pensamiento con los acontecimientos (Poltier, 1993: 20). Al igual que Maquiavelo, no pretende establecer el criterio a partir de la esfera de las esencias sino que se propone elaborarlo a partir de las apariencias. En "Hannah Arendt y la cuestión de lo político", Lefort cita la frase del prólogo de *Entre pasado y futuro* que hemos referido con anterioridad, pero que interesa repetir aquí: "mi suposición", sostiene Arendt allí, "es que el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de experiencia vivida y que debe mantenerse vinculado a ellos como a los únicos indicadores para poder orientarse" (1998a: 87); y Lefort agrega: "pensar no significa moverse en lo *ya pensado*, sino volver a comenzar y, más precisamente, *volver a comenzar poniendo el pensamiento a prueba del acontecimiento*" (2000: 133).

El pensamiento de lo político, por tanto, no puede ser reducido a la historia de la filosofía política o a la historia de las doctrinas políticas del pasado. Si se encuentra vinculado a la tradición, está indisociablemente anclado en el presente, en ser una interrogación acerca de los modos actuales de la libertad y la servidumbre.[177] Vive de su contacto con la experiencia; pensar la diferencia entre formas de sociedad supone por tanto interrogar la oposición entre totalitarismo y democracia, investigar su estatuto más allá de cualquier representación de la naturaleza

[177] "El pensamiento de lo político excede el cuadro de toda doctrina o de toda teoría. Mediante la escritura, sostiene la tensión que lo habita, se somete a la exigencia de hacerse cargo de las cuestiones que se encuentran en el corazón de todo establecimiento humano y a la exigencia de hacer frente a aquello que adviene" (Lefort, 1992: 13). Véase también Lefort (1978b: 63).

que podamos elaborar, puesto que no disponemos de certezas acerca de la misma.

¿Dónde asentar entonces esta diferencia? Orientado por su interpretación de Maquiavelo, Lefort se propone comprender la distinción entre formas de sociedad a partir del vínculo que se establece, en cada caso, entre la división originaria de lo social y el lugar del poder. En cierto sentido, su gesto interpretativo es semejante al que le adjudica al pensador florentino: si el descubrimiento de la división originaria en la lectura de Maquiavelo abría el camino para interpretar la relación de los individuos con la ley tal y como se despliega en un régimen de libertad, de monarquía o de licencia, mediante el análisis de la división originaria de lo social y el lugar del poder, Lefort se propone pensar la relación de los seres humanos con la ley tal y como se especifica en las formas de sociedad democrática, teológico-política o totalitaria.

c. El pensamiento de lo político: la sociedad política, la división originaria de lo social y la cuestión del poder

En un texto en homenaje a su amigo Pierre Clastres, Lefort afirma que, promediando los años cincuenta, comenzó a crecer en él la convicción de que para comprender la diferencia entre totalitarismo y democracia no como simple diferencia empírica –para salir "de la ruta positivista en la que se mantenían tanto las ciencias sociales y el marxismo" (2007m: 290)–, resultaba indispensable desarrollar un nuevo pensamiento, dotarse de una concepción de la sociedad como "sociedad política".[178] Como Arendt, Lefort llega a esta conclusión a partir de una

[178] Lefort utiliza, sin un criterio aparentemente definitivo, las nociones de sociedad política, forma de sociedad o institución simbólica de lo social para referirse a aquello que le es dado a pensar al pensamiento de lo político. Mientras que la noción de sociedad política emerge como resultado de sus estudios de Maquiavelo, la de forma de sociedad o de institución simbólica de lo social parece surgir de su contacto con los estudios antropológicos –en particular con los trabajos de Mauss sobre el don– y con el psicoanálisis. Señalemos también que a pesar de la frecuencia con la que Lefort utiliza la noción de lo simbólico, no es del todo sencillo definir el significado exacto que adquiere en su obra, ni establecer con claridad qué similitudes y diferencias tiene con respecto a otras definiciones que circulaban en la época. Al respecto, Breckman (2012) sostiene que la influencia de Lacan en la elaboración que Lefort hace del concepto es más bien superficial; afirma que de la tripartición lacaniana, Lefort sólo parece conservar el significado de la noción de lo imaginario. Véase también Moyn (2012). Alcance aquí con indicar que en Lefort la idea de la institución simbólica de lo social opera contra la visión marxista y positivista de la realidad: a diferencia de Marx, Lefort considera que no

conmoción doble, producto del "shock de la realidad" y del "shock del pensamiento".[179] "Mi itinerario", afirma Lefort, "carece de importancia".

> Solamente señalaré que dicha convicción [la necesidad de comprender a la sociedad como sociedad política] la adquirí, por un lado, bajo el efecto de la exigencia de concebir la mutación que estaba en el origen del totalitarismo y, por otro, en el contacto con la obra de Maquiavelo, a la que consagré un largo trabajo. La formación del régimen de la URSS me pareció requerir un análisis que excedía el campo de lo económico y lo social: ni el desarrollo de la burocracia, ni el proceso de concentración del capital en el mundo moderno bastaban para dar cuenta del nacimiento de un nuevo Estado que, como consecuencia de la dominación de un partido, se encarnizó en destruir las articulaciones de la sociedad civil y en ocultar cualquier división. En cuanto a la lectura de Maquiavelo, me persuadió de que el antagonismo de clases o *más generalmente la diferenciación de las fuerzas sociales* no adquiría un sentido determinado más que en razón de la posición que ocupaba el poder y, lo que es lo mismo, de la representación que de él se formaba el príncipe o sus agentes y la colectividad que de él dependía. De este modo, se impuso en mí *la idea de una división originaria, constitutiva de la sociedad como tal, cuyo signo se ubicaba siempre en la figuración del poder como instancia simbólica que no estaba propiamente hablando, ni en el exterior, ni en el interior del espacio al que confería su identidad, pero que ordenaba simultáneamente un adentro y un afuera* (2007m: 290. La cursiva es propia. Véase también, 2004h: 242 y 1990a: 61).

Tal como se sigue de esta cita, el concepto de sociedad política o de forma de sociedad –como categoría central del pensamiento que elabora– permite a Lefort identificar el elemento que parece estar presente en toda sociedad –la idea de que toda ciudad está atravesada por una división originaria que la constituye– y el criterio que permite diferenciarlas –la noción de que la diversidad de situaciones se establece a partir del modo particular de generación y de representación del poder.[180]

En este sentido, Lefort entiende que todo acto particular de lo social, la relación entre las clases, la organización del espacio común, el fun-

es posible separar el hecho de la representación, que el acceso a lo real es indisociable de su elaboración discursiva.

[179] Como señala Kohn, hubieron dos acontecimientos –de naturaleza fundamentalmente opuesta– que jugaron un papel fundamental en el desarrollo del pensamiento y en la conformación del carácter de Arendt: el primero (el shock del pensamiento) refiere a su contacto inicial como estudiante (que se convertiría en un vínculo que duraría toda su vida) con los dos grandes pensadores de la filosofía existencialista, Martin Heidegger y Karl Jaspers. El segundo (el shock de la realidad) refiere a la consolidación del movimiento nacional socialista en la Alemania de los años '20 (1994: xi).

[180] Recordemos que estos mismos elementos emergieron en el análisis de la interpretación lefortiana de Maquiavelo y La Boétie como aquellos que permitían delimitar una ontología *indirecta* de lo político.

cionamiento de las instituciones, la distinción entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, lo alto y lo bajo, lo prohibido y lo permitido, lo normal y lo patológico, se inscribe en una significación originaria cuyo origen es enigmático pero cuyo sentido se deja leer a través de una puesta en escena que es "dramatizada" a través de los modos de generación y de representación del poder (Lefort, 2004c: 39-40). Cada sociedad política se articula –y se diferencia de otra– a partir de un conjunto de principios que se manifiestan en el lugar del poder y que definen su modo particular de existencia. A través de estos principios es posible revelar –más allá de las prácticas, más allá de las relaciones, más allá de las instituciones que surgen de las determinaciones fácticas, sean naturales o históricas– una configuración específica que no es deducible ni de la naturaleza ni de la historia, pero que ordena aquello que se presenta como real (Lefort. 1983: 42). Así, afirma Lefort:

> [p]or nuestra parte, entendemos […] que el conocimiento de lo político es el de los principios generadores de las sociedades, y que pone en juego una reflexión sobre el destino o los destinos del hombre; pensamos, para ser más exactos, que si el poder constituye el objeto privilegiado del conocimiento de lo político, lo es en el sentido de que la definición que adquiere aquí y allá condiciona la *puesta en forma* y la *puesta en escena* de un conjunto social (1990a: 60-61. Véase también 2007k: 601 y 2004g: 229-230).

El lugar del poder, en tanto que polo simbólico, da a ver el modo específico en el que se significa, en cada situación particular, la división originaria, constitutiva de la sociedad en tanto que tal.[181] A la vez, añade Lefort, concebir la sociedad política a partir de la determinación (indisociable de su representación) de este lugar, no puede disociarse de la idea de que el poder aparece siempre en relación a un modo particular de concebir la ley y el saber: "la naturaleza de una sociedad política,

[181] En efecto, que el espacio social "se ordene como el mismo, a pesar de (o en virtud de) sus múltiples divisiones implica la referencia a un lugar desde el que se deja ver, leer, nombrar. El poder, incluso antes de ser examinado en sus determinaciones empíricas, aparece como ese polo simbólico; pone de manifiesto una exterioridad de la sociedad con respecto a sí misma, le asegura una cuasi reflexión sobre sí misma. Ciertamente debemos cuidarnos de proyectar esa exterioridad en lo real; perdería todo sentido para la sociedad. Mejor sería decir que señala hacia un *afuera* desde el cual se define. En todas sus formas nos remite siempre al mismo enigma: el de una articulación interior-exterior, el de una división que instituye un espacio común, el de una ruptura que simultáneamente es un poner en relación, el de un movimiento de exteriorización de lo social que es uno con el de su interiorización" (Lefort, 2004d: 67).

la naturaleza misma de lo político se libra en dicha relación" (Lefort, 2007m: 305).[182]

En primer lugar, entonces, Lefort afirma que el poder provee una representación de la sociedad que la hace aparecer como una a pesar de sus divisiones internas. Pero a la vez, sostiene que el lugar del poder, *en la separación que manifiesta, en el desnivel que introduce en el campo social*, es también el signo de la imposible coincidencia de la sociedad consigo misma.[183] Más allá de la lucha entre las facciones, más allá de la división entre las clases, el hecho de que estas divisiones pertenezcan a *un* mismo espacio social revela que en cada sociedad hay una instancia que unifica y confiere identidad al espacio común. Pero a la vez, el hecho de que esta instancia aparezca como separada de la sociedad, por encima de ella, da a ver que la sociedad no parece poder referir a sí misma inmediatamente, no parece poder coincidir consigo misma.

En segundo lugar, Lefort observa que el *sentido* de las discriminaciones operantes en la sociedad –entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, lo real y lo imaginario, lo bueno y lo malo– se instituye en el lugar del poder. Pero no se trata de afirmar que el poder en tanto que lugar real de la sociedad dictamina estas diferenciaciones, sino de sostener que la inteligibilidad de las mismas solo es posible mediante la referencia a su institución simbólica.

Por último, en tercer lugar, Lefort afirma que el lugar del poder brinda a cada sociedad particular un polo simbólico de representación que da a ver, *escenifica*, su modo específico de organización de la existencia común: el espacio social, sostiene Lefort, posee una cuasi-representa-

[182] "[E]ste lenguaje sólo es legítimo a condición de reconocer que lo político –identificado de este modo con la institución de lo social, con los principios generadores de su 'forma'– no se deja reducir a la pura elección de los hombres (aún cuando fuese juzgada inconsciente), es decir, testimonia a la vez una *elaboración* y una especie de *prueba* de la condición humana en circunstancias dadas" (Lefort, 2007m: 305. Traducción modificada).

[183] "No podemos tratar el orden simbólico como si fuera un sistema cerrado. Toda sociedad se confronta a la contingencia de su organización y a la exigencia de borrarla, esto es, se ocupa siempre de darse razón de lo que es: lo que es ha de ser como debe ser. Pero si admitimos esto, ¿no tendremos que reconocer en el poder, en la separación que manifiesta, en el desnivel que introduce en el campo social, un signo de la imposibilidad de la comunidad –sea una tribu, un reino, una ciudad o una nación– de coincidir consigo misma, o diremos mejor, un signo de la obligación en que se encuentra de dar una figura a una dependencia primordial?" (Lefort, 2004b: 26-27).

ción de sí mismo "en su constitución aristocrática, monárquica o despótica, democrática, o totalitaria" (2004c: 40).[184]

En definitiva, la noción de sociedad política, vinculada a la cuestión de la división originaria de lo social y a la articulación simbólica que se deja ver en el lugar del poder, constituyen los elementos centrales del pensamiento de lo político. A través de ellos, Lefort se propone describir fenomenológicamente –más allá de toda inscripción en la naturaleza o en la trascendencia– las diferencias entre el Antiguo Régimen, la democracia y el totalitarismo.

V.
La matriz teológico-política y el Antiguo Régimen[185]

En "¿Permanencia de lo teológico-político?", Lefort sostiene que la religión, como forma de aproximación a lo real y como modo de organización de la vida en común, daba cuenta de la división originaria de lo social de una manera particular: la matriz simbólica teológico-política dramatizaba el problema de la no coincidencia de la sociedad consigo misma, del "exceso del ser sobre el aparecer", a través de un trabajo de la imaginación que ponía en escena otro tiempo, otro espacio (2004d: 65). Elaboraba un modo de configuración simbólica –imposible de ser entendido simplemente como producto de la actividad de los seres humanos– que postulaba la existencia de un tiempo que se encuentra por fuera del tiempo empírico, de un espacio que está más allá del espacio social. La religión figuraba la "no coincidencia de la sociedad consigo misma" en *otro* lugar; escenificaba esta no coincidencia a través de la distancia entre el cielo y la tierra; la representaba mediante la diferenciación entre dos mundos, el sensible y el suprasensible, en donde el fundamento de lo que es encontraba su reaseguro en el mundo invisible.

[184] En este sentido, Molina sostiene que "[p]oder y ley retienen un significado simbólico; asumen el encargo de hacer visible a sí misma el conjunto de la sociedad, de representarla, en definitiva, de instituirla. Por este trabajo, el poder que con todo rigor podemos llamar social porque se engendra en su seno, se diferencia, sin embargo, de la sociedad. Se sitúa al mismo tiempo dentro y fuera de lo social: el poder surge de una sociedad a la que él da forma, a la que él hace visible. De ahí la dificultad de localizarlo, de identificarlo con alguna parte de la sociedad" (2001: 215).

[185] Para una interpretación del modo en que Lefort aborda el problema teológico político, véase: Invernizzi Accetti (2010); De Vries (2009); Goldman (2011); Breckman (2005); Flynn (2010) y Labelle (2006).

El poder refería a un más allá de lo social; la identidad de la sociedad estaba garantizada por la referencia a Dios. La legitimidad de lo que es era establecida a partir de la esfera trascendente (Lefort, 2004d: 65 y 2007j: 562-563).

A pesar de sostener el abismo entre estas dos dimensiones, el dispositivo simbólico teológico político establecía también un vínculo entre ellas: entre el orden inmanente del mundo y la esfera de las esencias, postulaba la figura de un mediador, de un representante, capaz –a través de su persona– de encarnar los principios trascendentes. Lefort observa que el origen de esta figura se remonta hasta los principios de la religión cristiana, en donde la encarnación de Dios en Cristo instituía un punto de mediación incontestable entre el cielo y la tierra; y añade que continúa siendo efectiva a lo largo de la temprana modernidad.

Más allá del surgimiento del individualismo, de la emergencia del Estado, del proceso de igualación de condiciones, y de otras transformaciones que minaron el vínculo entre religión y política desde el siglo XVII, esta matriz simbólica (teológico-política) mantuvo su eficacia en el Antiguo Régimen. Estructuró el modo en el que era concebido entonces el poder que, como observamos, es la instancia simbólica a partir de la cual la sociedad adquiere unidad a pesar de sus divisiones. Como Arendt, y a diferencia de Schmitt, Lefort considera que la ruptura del vínculo con la trascendencia, si bien empieza a mostrar sus efectos en la esfera de los asuntos humanos a partir de las guerras civiles religiosas, se torna completamente visible durante el transcurso de las revoluciones del siglo XVIII.

Instituido a partir de la matriz simbólica teológico-política, el Antiguo Régimen se ordenaba en función de dos representaciones: 1) el poder, *incorporado en el príncipe*, refería a un afuera asignable a los dioses, remitía a un fundamento trascendente de lo social; 2) la unidad de la sociedad era representada a través de la imagen del cuerpo. Gracias a estas representaciones, la unidad del reino, concebida orgánicamente, estructurada jerárquicamente, era figurada a través de la persona del rey, que simbolizaba a la vez el cuerpo de la nación y la cabeza de la sociedad.

De este modo, el rey se instituía como el punto de mediación entre el orden social y el mundo invisible. No se trataba simplemente de que su poder apuntara hacia un polo incondicionado sino que encarnaba con

su cuerpo a la comunidad, la investía de un carácter sagrado, soldando así la identidad del espacio social. Además de poseer un cuerpo mortal, el rey simbolizaba el cuerpo inmortal de la nación, se presentaba como el garante de la ley trascendente que regía las relaciones sociales (Lefort, 2004h: 253).[186] "Incorporado en el príncipe, el poder daba cuerpo a la sociedad. Y por este hecho existía un saber latente, pero eficaz, de lo que eran el *uno* para el *otro* en toda la extensión de lo social" (Lefort, 2004c: 47. Véase también 1990c: 189).

Como consecuencia de esto, la comunidad misma era concebida a través de la imagen de "un gran cuerpo imaginario cuya réplica [era] ofrecida por el cuerpo del rey, el cual garantiza[ba] asimismo su integridad" (Lefort, 2004h: 253). Según la descripción de Tocqueville que Lefort gustaba de citar, en el Antiguo Régimen los individuos se encontraban vinculados por una larga cadena que iba del siervo al rey, de modo tal que todas las distinciones y los rangos estaban ordenados según un principio exterior que los hacía aparecer como ontológicamente fundados (Lefort, 2007c: 145-146). El Antiguo Régimen, por tanto, se constituye como una forma de sociedad en la cual las jerarquías entre los miembros, las diferencias sociales, las distinciones simbólicas (entre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo legítimo y lo ilegítimo, lo permitido y lo prohibido), no dependen de las acciones de los seres humanos ni se encuentran a su disposición, sino que se fundamentan en un polo incondicionado.

En este sentido, la capacidad del príncipe para dar cuerpo a la sociedad no lo ponía en situación de poder emanciparse de una autoridad suprema, no lo autorizaba a actuar de modo arbitrario (Lefort, 2004a: 33). El poder estaba incorporado en su persona; pero su posición era asegurada por un principio de exterioridad. El príncipe estaba, a la vez,

[186] Lefort no se ocupa exhaustivamente de desarrollar la "doble naturaleza" del rey sino que se limita a seguir el estudio de Kantorowicz (1985). Es interesante notar que Arendt sostiene que, bajo la concepción cristiana, la comunidad era entendida bajo la imagen del cuerpo, imagen que revelaba en cierto sentido su carácter antipolítico: "[e]l carácter no público y no político de la comunidad cristiana quedó primeramente definido en la exigencia de que formara un *corpus*, un cuerpo, cuyos miembros estuvieran relacionados entre sí como hermanos de una misma familia" (Arendt, 2005a: 74). Ahora bien, en la medida en que utiliza también la metáfora del cuerpo político (*body politic*) para referirse a las asociaciones político-civiles que emergen en la época pre revolucionaria americana, esta imagen no parece referir *necesariamente* en su obra, como sí en la de Lefort, a una comunidad entendida orgánicamente.

por encima de las leyes positivas y sometido a la ley divina. Bajo su reinado, el origen de la ley no era concebido como resultado de su voluntad sino que adquiría su legitimidad desde lo alto; tampoco se lo consideraba como el intérprete último del saber acerca de la naturaleza de la sociedad. Para decirlo sintéticamente: si bien condensaba en su persona el principio del poder, de la ley y del saber, se encontraba sujeto a una instancia superior.

Pero si la unidad del orden político estaba garantizada por el cuerpo del rey, si la matriz teológico-política se instituía a partir de aquella representación, el regicidio llevado adelante durante la Revolución francesa revela para Lefort el signo de una transformación extraordinaria. En este sentido, si bien no cree que sea posible identificar con exactitud en que momento se pasa de una matriz simbólica a otra, e interpreta –en la senda de Tocqueville– a la revolución democrática como un proceso de larga duración; no obstante, entiende también que la decapitación pública del rey señala cuanto menos un acontecimiento altamente significativo en este proceso. La revolución democrática cristaliza cuando cae la guillotina sobre el cuerpo mortal de quien garantizaba la unidad del reino. Se disuelve la corporeidad de lo social, inaugurando una forma de sociedad que ya no se dejará leer ni interpretar bajo la imagen del cuerpo. A partir de entonces, no es posible ya apelar a representaciones religiosas, ontológicamente fundadas, para fundamentar el poder y la ley. ¿No es preciso, se pregunta Lefort, interpretar en este acontecimiento la ruptura definitiva del engranaje simbólico de matriz teológico-política?

> ¿No deberíamos reconocer que las antiguas transferencias de un registro a otro se efectuaban al servicio de la conservación de una *forma*, actualmente abolida; que en lo sucesivo lo teológico y lo político estarán separados; que una nueva experiencia de la institución de lo social ha sido propuesta; que la reactivación de lo religioso se da allí donde desfallece; que su eficacia no es ya simbólica, sino imaginaria, y que finalmente esa reactivación muestra la dificultad, sin duda ineludible, sin duda ontológica, de la democracia a hacerse legible por ella misma –la misma dificultad del pensamiento político, filosófico, para asumir sin disfraces el elemento trágico de la condición moderna? (Lefort, 2004d: 106. Traducción modificada).

La democracia emerge como resultado de esta transformación. La destrucción del poder personal monárquico inaugura una experiencia de lo político que no puede ya encontrar punto de apoyo ni en la naturaleza ni en la trascendencia.

VI.
La invención democrática
La asunción de la división originaria

Sobre el fondo de la descripción fenomenológica del Antiguo Régimen y con la vista puesta en la clausura de la lógica democrática llevada adelante por el totalitarismo, Lefort se propone interpretar la democracia desde la perspectiva del pensamiento de lo político. Como observamos, esto significa, *en primer lugar*, que su posición no debe ser confundida con la de las ciencias sociales. Lefort no concibe la democracia a partir de las instituciones que la caracterizan, a partir del análisis de la división de poderes o del fenómeno de la competencia de los partidos, sino que se propone identificar la configuración simbólica –los principios generadores– y el modo singular de institución de lo social de esta nueva forma de coexistencia humana. *En segundo lugar*, esto quiere decir que su aproximación está disociada del marxismo. Éste pretende circunscribir la democracia a un conjunto de instituciones que estarían relacionadas con un fundamento real, las relaciones de clases, ellas mismas determinadas por el modo de producción. Identificando la democracia con la dominación de la burguesía, el marxismo permanece ciego frente a la mutación simbólica que adviene como resultado de la salida de la matriz teológico-política. Por último, *en tercer lugar*, significa que su interpretación no debe ser comprendida en los términos de la tradición de la filosofía política. En la medida en que la idea de régimen político es insuficiente para pensar la novedad que adviene en la modernidad, la oposición entre democracia y totalitarismo no puede ser entendida como contraposición entre un régimen legal y uno arbitrario.

En este sentido, Lefort es un pensador difícil de ubicar. A la vez que defiende a la democracia contra el marxismo, entiende que su lógica no puede ser circunscripta dentro de los límites del Estado moderno,[187] ni debe ser interpretada en los términos de la tradición. Conjuga la defensa de la democracia con una crítica radical del orden instituido o, en todo caso, identifica en la *invención democrática* la institución de una dinámica que habilita *de derecho* la crítica y la interrogación permanente

[187] Radicalizando la postura de Lefort, Abensour (1998) planteará que la lógica de la democracia se instituye contra la lógica del Estado.

de los fundamentos de la ley y la legitimidad.[188] ¿Cuál es, entonces, la lógica propia de la democracia, que ni las ciencias sociales, ni el marxismo, ni la filosofía política han podido capturar?

> Lo esencial, a mi modo de ver, es que la democracia se instituye y se mantiene por la *disolución de los referentes de la certeza.* Inaugura una historia en la que los hombres experimentan una indeterminación última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y respecto al fundamento de la relación del *uno* con el *otro* en todos los registros de la vida social (Lefort, 2004c: 50); nos invita a sustituir la noción de un régimen regulado por leyes, la de un poder legítimo, por la de un régimen fundado sobre *la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo,* debate necesariamente sin garante y sin término (Lefort, 2004e: 155); [su virtud es la de] colocar a los hombres y a sus instituciones frente a la prueba de una indeterminación radical (Lefort, 1990c: 187); es una sociedad privada de una unidad sustancial (Lefort, 2004d: 69).

Todas estas referencias, en cierto sentido equivalentes, enuncian la interpretación general de la democracia tal y como Lefort la entiende: la indeterminación –la ausencia de fundamentos– es el fondo desde donde emergen sus características particulares. En la democracia el lugar del poder permanece vacío, y por tanto, la identidad social no es ya pensable bajo la figura del cuerpo. Es la forma de sociedad que –aceptando la división en todas las esferas de la vida social y política– mejor acoge la libertad política.[189]

[188] Esta particular posición de Lefort, que parece pendular entre la defensa de la democracia liberal y la crítica del orden instituido, es analizada en Ingram (2006). Según Ingram, esta dualidad presente en la obra de Lefort se despliega en las obras de sus colaboradores: en Marcel Gauchet cristaliza en una defensa del liberalismo y en Miguel Abensour en una comprensión de la democracia como democracia radical y libertaria. Ambos ofrecen un contenido determinado a las "posibilidades" latentes presentes en el pensamiento lefortiano.

[189] Como señalamos, en el contexto de la interpretación de Maquiavelo, Lefort afirma: "[l]a libertad política se comprende por su contrario; es la afirmación de un modo de coexistencia dentro de ciertas fronteras, tal que nadie tiene autoridad para decidir acerca de los asuntos de todos, es decir, para ocupar el lugar del poder. La cosa pública no puede ser la cosa de uno solo o de una minoría. La libertad, planteada como fin, implica la negación de la tiranía, sean cuales sean sus variantes". Y luego añade: "[p]ero implica también la negación de cualquier instancia que se arrogue el saber de lo que es el bien común, es decir, la negación de la filosofía *en tanto que ella pretende*, aunque distinguiendo el ideal de la realidad, fijar las normas de la organización social, concebir lo que es la vida buena de la ciudad y del individuo en la ciudad" (Lefort, 2007e: 268. Véase también 2004e: 138-139).

a. El lugar del poder como lugar vacío y la "desincorporación" de la sociedad

¿Cuáles son las características propias de esta forma de sociedad? ¿En qué se diferencia de la democracia tal y como era concebida por la tradición? ¿Qué representación nos ofrece del lugar del poder y qué vinculo establece con la división originaria de lo social?

De todas las sociedades políticas que han aparecido a lo largo de la historia, afirma Lefort, la democracia moderna es la única en la que el lugar del poder aparece como un *lugar vacío*. Con esta descripción, se propone destacar el hecho de que esta forma particular de sociedad no solo se distingue de la monarquía, de la aristocracia, del despotismo o del totalitarismo, sino también de la democracia tal y como era concebida en la antigüedad clásica.[190]

En este sentido, la noción del lugar del poder como lugar vacío se instituye diferenciándose de dos representaciones opuestas: por un lado, la del Antiguo Régimen, según la cual el poder, incorporado en la persona del príncipe, señala hacia un "más allá de lo social". Por el otro, la representación que sostiene que el poder pertenece a la comunidad, se identifica con la inmanencia de lo social. Para decirlo de otro modo, Lefort entiende que en la modernidad democrática el lugar del poder no instituye una mediación entre el orden del mundo y la trascendencia; por el contrario, parece circunscribirse al *interior* de la sociedad. Pero no por ello pierde su carácter simbólico; aunque surja de la sociedad, el poder no puede ser reducido a la pura inmanencia de lo social.[191]

En relación a la primera representación, Lefort considera que la democracia se instituye a través de un movimiento doble: si bajo la matriz teológico-política la cuestión del fundamento se resolvía mediante la referencia al cielo, se figuraba en *otro* lugar, en la democracia esa dimensión no desaparece, aunque su representación cambia. El lugar del poder sigue procurando a la sociedad el signo de un afuera. La sociedad no se vuelve transparente, sigue teniendo una referencia a la alteridad, pero esta referencia ya no es figurable, no puede encarnarse en ninguna representación definitiva. En este sentido, en la democracia el lugar del poder es aún el polo simbólico que representa la identidad

[190] Lefort sostiene que en la democracia antigua el poder no podía ser apropiado por ningún particular, pero pertenecía en común a la asamblea de ciudadanos.

[191] Como veremos, solo el totalitarismo pretende destruir toda referencia a la alteridad.

social, se instituye como el punto de mediación entre el "adentro y el afuera", pero este "afuera" ya no puede figurarse en un más allá de lo social. Conserva, transformándola, una dimensión que excede a lo que aparece; manifiesta así la imposible coincidencia de la sociedad consigo misma.

En relación a la segunda representación –el poder pertenece a la comunidad–, Lefort entiende que la designación del lugar del poder como lugar vacío, si bien no remite a un "afuera" asignable a los dioses o a un orden natural, tampoco remite a un "adentro" completamente positivo, asignable a la sustancia de la comunidad (Lefort, 2004a: 34 y 2004d: 69). No se traduce como un poder que pertenece *efectivamente* a todos, sino por el contrario, como un poder que no puede ser apropiado definitivamente por nadie:

> [v]acío, inocupable –de tal modo que ningún individuo ni grupo pueden serle consustanciales–, el lugar del poder se muestra como aquel al que no puede darse una determinada figura. Sólo son visibles los mecanismos de su ejercicio, o los hombres, simples mortales, que poseen la autoridad política (Lefort, 2004c: 47).

Ahora bien, a pesar de no identificarse inmediatamente con la inmanencia, de no precipitarse plenamente en el interior de la sociedad, Lefort señala que en la democracia el origen del poder es el pueblo. Es decir, que parece proceder de la sociedad. Pero en lugar de percibir en el pueblo la instancia última a partir de la cual encontrar un fundamento seguro que garantice la legitimidad de lo que es, afirma que la invocación constante del pueblo en democracia no remite a una sustancia real, sino que revela la incapacidad estructural de quienes ejercen la autoridad pública para encontrar un punto de anclaje definitivo. Si bien el origen de todas las instituciones parece provenir del pueblo, éste no puede encarnarse en ninguna de ellas, es imposible que se identifique plenamente con una entidad particular.[192]

A diferencia de lo que planteaba Schmitt, afirmar la soberanía del pueblo supone para Lefort reconocer su carácter plural, la imposibilidad de reducir la heterogeneidad a unidad: la democracia vive de la

[192] "[A] pesar de ser afirmada la soberanía del pueblo, es admitido tácitamente que la nación no es sustancialmente una, que propiamente hablando no es reducible a una comunidad, puesto que el ejercicio del poder es siempre dependiente del conflicto político, y éste confirma y mantiene el conflicto de intereses, de creencias y de opiniones en la sociedad" (Lefort, 2004a: 34).

contradicción entre un poder que emana del pueblo y que, al mismo tiempo, no es de nadie, ninguno puede apropiárselo.[193] En este sentido, afirma Lefort:

> [n]os equivocaríamos si consideráramos que el poder se aloja en lo sucesivo *dentro de* la sociedad por el hecho de que emana del sufragio popular; el poder sigue siendo la instancia en virtud de la cual la sociedad puede ser concebida en su unidad y se relaciona consigo misma en el espacio y en el tiempo. Pero esta instancia no se refiere ya a un polo incondicionado, señala una separación entre el *interior* y el *exterior* de lo social que, sin embargo, instituye su relación. Aquella instancia se hace reconocer tácitamente como puramente simbólica (2004c: 47-48. Véase también 2004d: 67-71; 2004a: 32-34; 1990c: 190; 2004h: 254 y 2004g: 226-227).

En la medida en que "la diferencia de la sociedad consigo misma" no remite inconfundiblemente al mundo invisible, que el "exceso del ser sobre el aparecer" no es representado como real, que no puede tampoco ser identificado con ninguna entidad positiva, en fin, que nadie puede ocupar el lugar que antaño pertenecía al príncipe; la instancia del poder se revela de modo tácito como puramente simbólica. La democracia se presenta así como la única forma de sociedad de las que han aparecido a lo largo de la historia que significa la distancia entre lo simbólico y lo real mediante esta representación del poder, según la cual, nadie puede apropiárselo.

Esta nueva figura del poder, advierte Lefort, va acompañada de un conjunto de transformaciones que no pueden ser entendidas como consecuencias de aquella sino que advienen como resultado de la mutación en el orden simbólico. Junto al fenómeno de desincorporación del poder, se da una desimbricación de las esferas del poder, de la ley y del saber. En la medida en que no encuentra garantía en una instancia trascendente, en que su ejercicio se encuentra sujeto al cambio temporal y atrapado en el conflicto entre las partes, el poder pierde eficacia como garante certero del derecho y del saber. Ambos se afirman frente a él con una exterioridad e irreductibilidad nuevas. Ni uno ni otro pueden consustanciarse con el poder:

[193] Resulta interesante ver el modo en el que Lefort analiza el dispositivo a partir del cual se manifiesta la "voluntad del pueblo" mediante el sufragio universal. En ese momento, "cuando la soberanía popular debe hablar inconfundiblemente", los vínculos sociales se deshacen y los individuos en su calidad de ciudadanos son sustraídos de todas las redes de socialización para transformarse en unidades contables. A través del voto, el número "sustituye a la sustancia" (Lefort, 2004c: 49), "descompone la unidad, liquida la identidad" (2004h: 254). Véase también Lefort (1981: 147-151 y 1980: 171).

> [l]a originalidad política de la democracia, que me parece desconocida, aparece en ese doble fenómeno: un poder llamado en lo sucesivo a permanecer en busca de su propio fundamento porque la ley y el poder ya no están incorporados en la persona de quien o quienes lo ejercen; una sociedad que acoge el conflicto de opiniones y el debate sobre los derechos, pues se han disuelto los referentes de la certeza que permitían a los hombres situarse en forma determinada los unos con respecto de los otros. Doble fenómeno, él mismo signo de una única mutación: el poder deberá en adelante ganar su legitimidad si no enraizándose en las opiniones, al menos sin desvincularse de la concurrencia entre partidos (Lefort, 2004e: 141).[194]

La institución de una escena política en la que las diferencias de opiniones y el conflicto son representados ante la mirada de todos, en la que aparecen como legítimos, habilita la división en todas las dimensiones de la vida social. La competencia y el conflicto se encuentran garantizados no solo de hecho sino también de derecho. Lefort afirma que esta representación y legitimación del antagonismo acredita la "vocación de la sociedad a estar dividida" (2004d: 70). La democracia aparece así como una sociedad diferenciada, que no alcanza su unidad sino a través de sus divisiones, en la que el orden no puede estar disociado del desorden (Lefort, 2007n: 3).

En este sentido, entiende que el advenimiento de la experiencia democrática del poder señala un cambio radical con respecto al pasado: al establecer la legitimidad de la división en todas las esferas de la vida social y política, la democracia rompe radicalmente con la imagen de una comunidad sustancial. Privada de la mediación del príncipe, la sociedad en cuanto tal no es ya abarcable ni puede representarse a través de la imagen del cuerpo; resiste toda posible representación de su unidad en términos de totalidad orgánica (Lefort, 2004c: 49). De este modo, la designación del lugar del poder como lugar vacío adquiere toda su radicalidad cuando se la asocia a la imposibilidad de representar a la sociedad bajo la imagen de una comunidad sustancial, representación en la que los límites y los contornos de la sociedad están determinados o bien por la referencia a la trascendencia de Dios o bien por la identificación con la inmanencia del poder del pueblo. La referencia al lugar del poder como lugar vacío se encuentra acompañada de la imposible representación de la sociedad bajo la imagen del cuerpo, bajo la forma de una comunidad positivamente determinada. Así, afirma Lefort:

[194] Volveremos sobre esta cuestión en el apartado siguiente, en relación al estatuto que adquieren para Lefort las Declaraciones de derechos francesa y americana.

> [d]onde mejor puede ser reconocida la revolución democrática es en esta mutación: el poder deja de estar ligado a un cuerpo; aparece como un lugar vacío y quienes lo ejercen como simples mortales que sólo lo ocupan temporalmente, o sólo podrían instalarse en él por la fuerza o por la argucia; tampoco la ley puede ya ser fijada en enunciados que no puedan ser refutados y sus fundamentos susceptibles de ser puestos en cuestión; por último, tampoco cabe ya la representación de un centro y de un entorno de la sociedad: en adelante, la unidad no podría borrar la división social. La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inasible, indomable, en la que el pueblo será llamado soberano, ciertamente, pero en la que la cuestión de su identidad no dejará de plantearse, en la que la identidad permanecerá latente (2004h: 254).

La consecuencia de este proceso de desincorporación del poder y de desimbricación de las esferas del poder, del saber y de la ley, es la constitución de un espacio público en el seno del cual los seres humanos y sus discursos no se encuentran sometidos a la autoridad del poder. Ni la ley ni el saber se encuentran liberados de la controversia, del debate. Sin poder referir a una instancia trascendente, permaneciendo como una obra humana, no obstante, la disputa acerca de su sentido no puede ser clausurada.

Con el objeto de interpretar esta novedad que adviene con la democracia, Lefort orienta su mirada hacia las Declaraciones de derechos formuladas en las revoluciones modernas, tanto en la francesa como en la americana. A través de una descripción fenomenológica de su función simbólica, descubre en ellas los "principios generadores" de la lógica democrática.

b. Derechos humanos y lógica democrática: la experiencia moderna de la ley

¿Cuál es el vínculo entre las declaraciones de derechos de las revoluciones del siglo XVIII y la institución de la lógica democrática? ¿Es posible pensar la distancia entre derecho positivo y legitimidad sin anclarla en una dimensión normativa, sin hacerla depender de un fundamento trascendente? ¿Cuáles son las características de esta nueva forma de instituir la relación entre el individuo y la sociedad en relación con el derecho?

Para responder a estas preguntas, Lefort diferencia su interpretación de los derechos humanos tanto de la que los inscribe en la naturaleza, considerándolos como derechos naturales, como de la que pretende descalificarlos desde un punto de vista historicista, denunciando su ca-

rácter abstracto. Frente a estas dos posiciones, se propone descifrar su significado simbólico, pensarlos en relación con su comprensión de lo político, explorando el vínculo que considera indisociable entre las "dos grandes Declaraciones" de derechos (la francesa y la americana) y la institución de la lógica democrática.

Con este objetivo en mente, afirma que no debemos interpretar las declaraciones de derechos como algo que pertenece al orden jurídico positivo, ni adscribirlas sin más a los individuos. Tampoco considera que debamos leer en ellas una afirmación moral de carácter universal. Por el contrario, entiende que están ligadas a una concepción específica de la coexistencia humana, a un nuevo tipo de legitimidad que se encuentra disociado tanto de la noción de naturaleza como de la afirmación de la trascendencia. Los derechos humanos, sostiene Lefort, "no existen a la manera de instituciones positivas," sino por el contrario "animan a las instituciones," instituyen el principio que organiza simbólicamente el espacio público (2004f: 205). En este sentido, afirma que:

> [...] las libertades proclamadas a finales del siglo XVIII tienen la peculiaridad de ser indisociables del nacimiento del debate democrático. Más aún: *son sus generadoras*. Debemos, pues, admitir que cuando son atacadas todo el edificio democrático corre el riesgo de desmoronarse, que donde no existen buscaríamos en vano la primera piedra de éste (2004e: 155. La cursiva es propia).[195]

Como es de esperar, Lefort interpreta el estatuto de los derechos humanos, interroga el efecto simbólico ínsito en la afirmación del derecho a la libertad de opinión, de circulación, de expresión o de asociación, *indirectamente*, a través de una lectura crítica de la posición que Marx desarrolla en *La cuestión judía*.

En términos generales, Lefort plantea que si bien es cierto que –como Marx observa– estas libertades tal y como están proclamadas en las declaraciones de derechos parecen referir a un individuo abstracto

[195] Señalemos que si bien Lefort no aborda el problema de los derechos humanos *contra* la crítica que de ellos hiciera Arendt, y retoma –transformándola– la idea del "derecho a tener derechos" como referencia central para interpretar su significado simbólico, la interpretación de los derechos humanos que realiza bien puede ser leída como una respuesta a la crítica arendtiana de los mismos. Recordemos que Arendt entiende o bien que los derechos humanos incluidos en las constituciones francesa y americana funcionan como un límite al poder político, puesto que expresan garantías del individuo contra el Estado (Arendt, 2006a: 197-198); o bien que –precisamente por su carácter abstracto, por no estar garantizados por una comunidad política particular– fueron ineficaces justo en el momento en el que debían proteger a los individuos qua seres humanos frente a la amenaza totalitaria (Arendt, 1981).

–independiente de su vínculo con los demás–, no obstante, suponen necesariamente el reconocimiento de una vida civil que es siempre ya colectiva. Al respecto desarrolla tres observaciones: en primer lugar, señala que la libertad de movimiento no debe ser interpretada en su dimensión negativa (no implica el repliegue del individuo en su esfera privada), sino que su efecto principal consiste en la eliminación de las prohibiciones a la libre circulación que existían en el Antiguo Régimen, posibilitando de este modo la multiplicación de las relaciones entre los individuos. En segundo lugar, observa que la libertad de opinión no transforma al individuo en "propietario privado" de su opinión, sino que lo pone en contacto con los otros. En la medida en que el uso de la palabra pública está establecido de derecho, su resultado es la institución de un espacio simbólico, independiente del poder, en el que nadie puede determinar lo que es pensable o no, lo que es decible o no. En tercer lugar, indica que las garantías a la seguridad del individuo, en las que Marx no habría visto más que la protección del burgués, tienen como resultado disociar la justicia del poder, poniendo al individuo a resguardo de lo arbitrario (Lefort, 2004e: 145- 146; 2004f: 189-195 y 2007i: 414-415).

En síntesis, Lefort observa que la interpretación de Marx de los derechos humanos parte de la idea de que éstos convierten al individuo en el origen y el fin del derecho, y enmascaran las relaciones de dominación al interior de una sociedad de clases, que viene definida como burguesa. Frente a esta lectura, entiende que más que sancionar derechos individuales, las declaraciones anuncian libertades de relación, instituyen una escena común –un espacio público– sustraída del poder del Estado (Lefort, 2007i: 413 y 2004f: 195). En este sentido, afirma que:

> [...] al ser estrictamente impensables el aislamiento, el monadismo del individuo –porque incluso cuando está separado de hecho de sus semejantes se trata también de una modalidad de su relación con los otros–, la única cuestión debería de ser la siguiente: ¿cuáles son en tal o cual sociedad –en tal o cual formación social– los límites impuestos a la acción de sus miembros, las restricciones aportadas a sus establecimientos, a sus desplazamientos, a sus visitas frecuentes a ciertos sitios, a su entrada en ciertas carreras, al cambio de sus condiciones, a su modo de expresión y comunicación? En lugar de hacerse esta pregunta, Marx ignora extrañamente el levantamiento de múltiples prohibiciones que pesaban sobre la acción humana antes de la revolución democrática, bajo el Antiguo Régimen; ignora el alcance práctico de la Declaración de derechos, cautivado

> como está por la imagen de un poder anclado en el individuo y que sólo puede ejercerse en el encuentro con el poder de otro (Lefort, 2004f: 192-193).[196]

La crítica que realiza Marx, centrada como está en la denuncia del anclaje de los derechos en un individuo que se encontraría liberado de sus relaciones con los otros, pierde de vista aquello que para Lefort es fundamental: el modo en el que ambas declaraciones *generan* un nuevo tipo de relaciones que –en ruptura con el Antiguo Régimen– dan lugar a la emergencia de una esfera pública en la que se despliega una lógica efervescente del derecho frente al poder.[197] Marx no advierte que lo que las declaraciones rechazan es, esencialmente, la existencia de un poder que se encuentre en posesión del derecho, la idea de una legitimidad que ancle su fundamento más allá del ser humano, la comprensión de una sociedad ordenada de acuerdo a una clasificación natural de las posiciones y las relaciones entre sus partes (Lefort, 2004e: 153).

Ahora bien, la desarticulación de la crítica de Marx a los derechos humanos no debe retrotraernos, afirma Lefort, a inscribirlos en la naturaleza. Como señalábamos en relación al análisis que hace Arendt de la Declaración de independencia americana, la apelación a la naturaleza humana, presente en ese documento, reflejaba la perplejidad con la que se encontraron los revolucionarios a la hora de establecer una nueva fuente de autoridad. De modo similar a ella, Lefort entiende que la afirmación del fundamento natural de los derechos sirvió para disimular la *naturaleza* misma de un acontecimiento extraordinario a través del cual los seres humanos –al vincular la fuente del derecho a la enunciación humana del mismo, al desanclar la enunciación del derecho de una fuente trascendente–, devenían simultáneamente sujetos y

[196] Un poco antes y en el mismo sentido, sostiene que "[n]o es tanto aquello que Marx lee en los derechos humanos lo que debería despertar nuestras críticas cuanto lo que es incapaz de descubrir en ellos. En efecto, Marx cae, y nos atrae también hacia ella, en una trampa que en otras ocasiones, pero también con otros fines, había sido muy hábil para desmontar: la de la ideología. Se deja apresar por la versión ideológica de los derechos, sin examinar lo que significan en la práctica, la conmoción que introducen en la vida social. Y este hecho lo ciega para aquello que en el propio texto de la Declaración aparece al margen de la ideología" (Lefort, 2004f: 192).

[197] Lefort no concibe la esfera pública en los términos del liberalismo: su importancia para la democracia no consiste tanto en que favorece el acuerdo racional entre los individuos, sino más bien en que instituye una escena en donde el conflicto, la diferencia, aparece a la vista de todos. Al respecto, véase Lefort (2007d: 225).

objetos de la misma declaración. Los derechos humanos, afirma Lefort, son enunciados:

> [...] como derechos que pertenecen al hombre, pero, simultáneamente, *el hombre aparece* a través de sus mandatarios *como aquel cuya esencia consiste en enunciar sus derechos*. Desde el momento en que nadie podría ocupar el sitio, a distancia de todos, en el que tendría autoridad para otorgar o ratificar derechos, es imposible separar el enunciado de la enunciación. Así, los derechos no son simplemente el objeto de una declaración: pertenece a su esencia ser declarados (2004f: 201. La cursiva es propia).

A pesar de lo que indica su nombre, su fundamento no posee una figura determinada, no puede ser reducido a la naturaleza, no encuentra un punto último de imputación: *pertenece a su esencia ser declarados*. Y por esta misma razón, los derechos humanos se sustraen también de cualquier instancia –religiosa o mítica, monárquica o popular– que pretendiese encarnarlos.[198] En este sentido, Lefort entiende que la apelación a la naturaleza presente en las Declaraciones no solo disimuló la falta de fundamentos firmes sobre los que asentarlos, sino que también ocultó el abismo que separaba esta nueva concepción del derecho del dispositivo simbólico del Antiguo Régimen. Los constituyentes, afirma:

> [...] encuentran [la] raíz [de los derechos humanos] en la naturaleza del hombre, ¡vale! Pero los formulan en oposición a un régimen donde el poder deniega a sus sujetos la facultad de oponerse a lo que ellos estiman ilegítimo, y pretende poseer el derecho de imponer obediencia. Dicho brevemente, la formulación de los derechos humanos a finales del siglo XVIII es inspirada por una reivindicación de la libertad que arruina la representación de un poder que se situara por encima de la sociedad, que dispusiera de una legitimidad absoluta –ya sea que proceda de Dios, ya sea que represente la sabiduría suprema o la suprema justicia–, en fin, que se incorporara en un monarca, o en la institución monárquica. Esos derechos humanos marcan una separación entre el derecho y el poder. El derecho y el poder no se condensan ya en un mismo polo. Para que sea legítimo debe de estar conforme en lo sucesivo con el derecho, y de éste ya no posee el principio (2004e: 143-144).

Las declaraciones de derechos, por tanto, rechazan toda representación de un fundamento último a partir del cual pudiera asentarse la trascendencia de la ley; pero, simultáneamente, señalan la imposibilidad de identificar el derecho con su expresión positiva y con el poder que la enuncia. Instituyen un espacio simbólico sustraído de la autori-

[198] "Consecuentemente, los derechos exceden cualquier formulación producida hasta ahora: lo que también significa que su formulación contiene la exigencia de su reformulación o que los derechos adquiridos están necesariamente llamados a sostener nuevos derechos" (Lefort, 2004f: 202-203).

dad del poder, una escena pública que da lugar al combate de opiniones y al conflicto entre las partes. Expresan simbólicamente un cambio radical con respecto al problema de la legitimidad del orden: aboliendo la posibilidad de referir a un fundamento ontoteológico de la ley, dan lugar a una nueva experiencia en relación a ella que no queda atrapada en la inmanencia.

Para decirlo de otro modo: las declaraciones de derechos de las revoluciones del siglo XVIII –*el procedimiento perfecto para que una acción se manifieste en palabras*– inauguran una experiencia en la que si bien desaparece el referente trascendente que garantizaba la legitimidad del derecho, no hace de la ley algo inmanente al orden del mundo ni la identifica con el poder. Por tanto, sostiene Lefort, es preciso reconocer en la "institución de los primeros derechos *una fundación*" (2004e: 154. La cursiva es propia), la emergencia de un "principio que reduce el derecho a la interrogación del derecho" (2004e: 153). Para ponerlo en las palabras que ya hemos citado en reiteradas ocasiones y que ahora completamos:

> [l]o que distingue a la democracia es que […] [h]ace de la ley lo que, siempre irreductible al artificio humano, no da sentido a la acción de los hombres sino a condición de que la quieran y la conciban como la razón de su coexistencia y como la condición de posibilidad, para cada individuo, de juzgar y de ser juzgado. La división entre lo legítimo y lo ilegítimo no se materializa en el espacio social, solamente es sustraída a la certeza desde el punto y hora en que nadie sabría ocupar el lugar del gran juez, desde el punto y hora en que ese vacío mantiene la exigencia del saber. Dicho de otra forma, la democracia moderna nos invita a sustituir la noción de un régimen regulado por leyes, la de un poder legítimo, por la de un régimen fundado sobre *la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo,* debate necesariamente sin garante y sin término. Tanto la inspiración de los derechos humanos como la difusión de los derechos en nuestra época dan testimonio de este debate (Lefort, 2004e: 154-155).[199]

Como ya observamos, esta formulación de la democracia opera en cierto modo en espejo de la definición arendtiana del totalitarismo, según la cual éste habría dinamitado las formas en las que la filosofía política pensó la diferencia entre regímenes, en particular, la distinción

[199] En consonancia con esto, unas páginas antes, afirma: "[s]igo convencido de que sólo podremos apreciar el desarrollo de la democracia y las oportunidades de la libertad si reconocemos en la institución de los derechos humanos los signos del surgimiento de un nuevo tipo de legitimidad y de espacio público, del que los individuos son tanto productos como instigadores; si reconocemos simultáneamente que este espacio no podría ser engullido por el Estado sino al precio de una mutación violenta que daría origen a una nueva forma de sociedad" (Lefort, 2004e: 142. Traducción modificada).

entre poder legítimo y arbitrario. Pero a diferencia de Arendt, Lefort afirma que la distinción clásica habría sido subvertida incluso antes de la emergencia del totalitarismo, con el advenimiento de la democracia.

En este sentido, para Lefort, la democracia se instituye –a través de las declaraciones de derechos– como un modo de convivencia que se hace cargo de la imposibilidad de clausurar definitivamente la pregunta por los fundamentos de la sociedad política, por la legitimidad del poder y de la ley. Su energía propia emerge como resultado de esta dinámica de interrogación ilimitada, en la que los límites de lo legítimo y lo ilegítimo, lo bueno y lo malo, lo alto y lo bajo, lo justo y lo injusto, no están definidos a priori, no encuentran un fundamento firme, y en la que la disputa por su sentido se constituye en el principio simbólico que organiza el espacio común. Y "allí donde el derecho está en cuestión, la sociedad, esto es, el orden establecido, también lo está" (Lefort, 2004f: 203).[200]

Ahora bien, una forma de sociedad tal, en la que el derecho está sujeto a interrogación constante, en la que el lugar del poder –como lugar vacío– se encuentra sometido a su periódica renovación, en la que el saber tampoco encuentra un apoyo seguro; en fin, en la que se despliegan los conflictos y se visibiliza la división social en todas las esferas, se presta, entiende Lefort, a una fantástica negación. En la medida en que la cuestión del fundamento no encuentra una garantía irrefutable, la lógica democrática corre el riesgo de resultar insostenible:

> [e]n una sociedad en que se ocultan los fundamentos del orden político y del orden social, en donde lo adquirido jamás lleva el sello de la legitimidad plena; en que la diferencia de status deja de ser irrefutable; en que el derecho se muestra suspendido del discurso que lo enuncia; en que el poder se ejerce en función del conflicto, queda abierta la posibilidad de una desregulación de la lógica democrática. Cuando crece la inseguridad de los individuos, como consecuencia de una crisis económica, o de los destrozos de una guerra; cuando el conflicto entre las clases y los grupos se agudiza y no encuentra ya una resolu-

[200] Lefort añade que "[p]or más eficaces que sean los medios de que dispone una clase para explotar en su beneficio y denegar a las otras las garantías del derecho, o aquellos de que dispone el poder para que la administración de la justicia le quede subordinada, o para someter las leyes a los imperativos de la dominación, esos medios permanecen expuestos a una *oposición de derecho*" (2004f: 203). Aclaremos también que Lefort sostiene que es preciso diferenciar la significación simbólica de los derechos de su realización práctica. En la dimensión fáctica, la crítica bien puede establecer que los derechos no se realizan, pero su efecto simbólico es de largo alcance. Véase Lefort (2004f: 204) y Abensour (2007b: 184).

> ción simbólica en la esfera política; cuando el poder parece caer en el plano de lo real y aparece como alguna cosa particular al servicio de los intereses y de los apetitos de vulgares ambiciosos, para decirlo brevemente: cuando se muestra *dentro* de la sociedad, y al mismo tiempo ésta aparece *fragmentada*, entonces se desarrolla el fantasma del pueblo-uno, la búsqueda de una identidad sustancial, de un cuerpo social soldado a su cabeza, de un poder encarnador, de un Estado libre de división (Lefort, 2004c: 50. Véase también 1990c: 192-193; 2004d: 78; 2004h: 252 y 255 y 1990b: 98).

El rechazo de la división social, el fantasma de un pueblo que poseyera una identidad sustancial, la reactivación de la imagen del cuerpo para pensar la comunidad, en fin, la búsqueda de un poder que pierda los rasgos ambiguos que posee en la democracia y se presente como encarnando la identidad social, señalan para Lefort las condiciones de emergencia del totalitarismo.

VII.
La dominación totalitaria
La negación de la pluralidad

Del mismo modo que la democracia es presentada como una forma de sociedad inédita, el totalitarismo aparece también como un régimen sin precedentes. Como observamos, al igual que Arendt, Lefort entiende que esta nueva forma de dominación no puede ser interpretada dentro de los márgenes de la tradición. Pero a diferencia de ella, afirma que su carácter inédito no debe hacernos perder de vista que la democracia misma emerge como resultado de la ruptura con la trascendencia: la salida de la matriz teológico-política obliga a repensar de modo novedoso *toda* forma de asociación política, puesto que no es ya posible referir ni al mundo invisible ni al mundo natural para fundamentar la legitimidad del orden político.

El totalitarismo, por tanto, está para Lefort anudado a la experiencia democrática moderna. Pero como veremos, se realiza gracias a una brutal inversión de su sentido: "destruye [la experiencia democrática], al tiempo que se apodera de algunos de sus rasgos y les aporta una fantástica prolongación" (Lefort, 2004h: 252).[201] Se revela como la *otra*

[201] Con respecto a la interpretación del totalitarismo, es posible identificar tres momentos en la obra lefortiana: el primero, que abarca los años que van desde 1956 a 1960, se caracteriza por una elaboración del concepto al interior de la tradición marxista. Lefort piensa entonces el totalitarismo a la luz de sus análisis de la burocracia, entendida

respuesta al problema que suscita la modernidad en relación al origen del poder y la legitimidad de la ley. En este sentido, una de las claves para interpretar el carácter inédito del fenómeno consiste en comprender que a diferencia de la tiranía, del despotismo, o de la monarquía de matriz teológico-política, esta nueva forma de dominación emerge en un contexto en el que el vínculo con la trascendencia está roto.

El totalitarismo, por tanto, no puede ser identificado con los modos tradicionales de dominación; no puede interpretarse como una tiranía tal y como era pensada en la filosofía política clásica,[202] ni comprenderse como una forma moderna de despotismo. La tiranía, observa Lefort, surge cuando la dominación no puede ser mantenida por medios pacíficos. Bajo el gobierno tiránico, la dimensión de la legitimidad es anulada, el poder aparece como resultado de la fuerza, garantiza su estabilidad mediante el uso de medios coercitivos. La ley da paso a la violencia, a la dominación directa; el tirano se limita a ejercer un poder arbitrario, capaz de mantenerlo en su posición. El despotismo, sostiene, se instituye mediante una representación simbólica que otorga al déspota poderes sobrenaturales, llegando en ciertas sociedades a considerarlo como un

como una nueva clase social que obstaculiza la realización de una sociedad liberada de la división y de la dominación. Los textos de este período están incluidos en *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Para un análisis de esta etapa, de menor relevancia para nuestra indagación, véase Abensour (2007b: 144-154); Flynn (2008: 249-261); Molina (2001: 111-155) y Poltier (1998: 63-77). El segundo, que comienza en los primeros años de la década de 1970, está centrado en la interpretación del fenómeno del totalitarismo a la luz del pensamiento de lo político: comprender el totalitarismo significa pensarlo a partir de la diferencia específica que mantiene con otras formas de sociedad en lo que refiere al estatuto del poder, y a su relación con el saber y con la ley; supone también analizar la relación que mantiene con la división originaria de lo social. Esta etapa se inaugura con *Un hombre que sobra. Reflexiones sobre El Archipielago Gulag*, e incluye los textos elaborados durante los setenta y los ochenta, publicados principalmente en *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, *Essais sur le politique : xixe-xxe siècles* y *Écrire. À l'épreuve du politique*. En la tercera etapa, Lefort establece la especificidad de su posición con respecto a otras interpretaciones del totalitarismo –específicamente las de Malia, Furet, Aron y Arendt–, insistiendo en la idea de que solo es posible pensar el fenómeno si partimos de la comprensión de la sociedad como sociedad política. Los resultados de esta indagación fueron incluidos en *La complication – Retour sur le communisme*.

[202] Aclaremos que la descripción de la tiranía que realiza aquí Lefort es independiente de la interpretación que de esta forma de sociedad hace como lector de La Boétie. Como veremos, se sirve de esta última para pensar el totalitarismo a través de la figura de un pueblo homogéneo –sin divisiones internas– realizada a través del «encantamiento» proveniente del nombre de Uno.

semidiós. No obstante, añade, la legitimidad del régimen está anudada a algo que lo excede y que se encuentra anclado en el mundo invisible (Lefort, 1980: 56; 2004h: 256; 2000: 136 y 1999: 183-184 y 211). De este modo, ni la tiranía ni el despotismo intentan controlar los resortes que movilizan todas las fuerzas sociales; tanto el tirano como el déspota ejercen su poder *por encima* de la sociedad. Desde la altura de su posición, ganan amigos y dominan enemigos. Esto es, bajo estas formas de dominación no desaparece la distancia entre el poder y la sociedad: ni el tirano ni el déspota se identifican plenamente con esta última.

En este sentido, el totalitarismo se diferencia de la tiranía y del despotismo por el modo inédito en el que allí aparece la cuestión de la división originaria de lo social y por la relación sin precedentes que establece entre el lugar del poder y la sociedad. Constituye un acontecimiento "que plantea un enigma que interpela a reexaminar la génesis de las sociedades políticas" (Lefort, 2004h: 242). Como adelantamos, el totalitarismo se instituye como "fantástica" prolongación y como inversión radical de la lógica democrática moderna. Al igual que en democracia, el poder no se ancla en la trascendencia, parece proceder del interior de la sociedad, del pueblo: para que el totalitarismo sea posible es preciso que se hayan abolido todas las referencias a los poderes sobrenaturales, que el poder pueda "disfrazarse" de poder "puramente social" (Lefort, 2004g: 234). Pero a diferencia de lo que sucede en la democracia, donde se conserva la dimensión simbólica del poder anudada a la cuestión de la división originaria de lo social –o mejor dicho, donde esta cuestión es tramitada de la mejor manera, ya que expresa la división entre el adentro y el afuera sin traducirla como escisión entre dos mundos–, el poder totalitario se presenta a sí mismo como producto puro de la inmanencia social.

En consecuencia, el lugar del poder deja de aparecer como un lugar vacío; pretende encarnarse nuevamente, materializándose "en un órgano (o, en su extremo, en un individuo), supuestamente capaz de concentrar en él todas las fuerzas de la sociedad" (Lefort, 2004g: 233). De esta manera, la representación totalitaria del poder convierte a aquel que pretende encarnarlo, en un sujeto que –bajo la figura individual del líder o bajo la figura colectiva del partido– actúa como si no hubiera nada fuera de él, como si poseyera el principio de la ley común y del saber acerca de los fines últimos de la sociedad. Se produce entonces una

condensación entre las esferas del poder, de la ley y del saber, a través de la cual las normas que rigen y organizan las relaciones sociales son enunciadas desde el poder. ¿Cuáles son los elementos propios de la "lógica totalitaria" inaugurados por esta nueva representación del poder?

Para responder a este interrogante, Lefort desarrolla la hipótesis según la cual el totalitarismo organiza el espacio social a partir de dos representaciones que hasta entonces no se habían combinado en ninguna forma de sociedad: la concepción organicista de la comunidad –cuyos orígenes se hunden en la matriz simbólica del Antiguo Régimen–, según la cual la identidad colectiva es concebida bajo la imagen del cuerpo; y la comprensión mecanicista de la sociedad –propia de la modernidad–, según la cual el ser humano está dotado de una capacidad ilimitada de transformación de la realidad, concebida como plenamente organizable. La conjugación de estos elementos instituye un nuevo tipo de dominación que, negando la división originaria de lo social, forma una representación del pueblo que expulsa fuera de sí todo elemento de heterogeneidad y diferencia.

El primer elemento que caracteriza a la lógica del totalitarismo, por tanto, está dado por el intento de restituir la imagen del cuerpo como fundamento de la identidad colectiva. No obstante, Lefort señala que:

> [...] lo que se rehace es completamente distinto de lo que, en otro tiempo, se había deshecho. La imagen del cuerpo que informaba a la sociedad monárquica se había extendido sobre la de Cristo. En ella se había investido el pensamiento de la división de lo visible y lo invisible, el pensamiento del desdoblamiento de lo mortal y de lo inmortal, el pensamiento de la mediación, el pensamiento de una génesis que a la vez borraba y restablecía la diferencia entre lo generado y lo generador, el pensamiento de la unidad del cuerpo y de la distinción de la cabeza y de los miembros (2004h: 256. Véase también 2004d: 78).

Bajo la matriz teológico-política, la imagen del cuerpo como garantía de la integridad de la comunidad estaba asegurada gracias al vínculo con la trascendencia, garantizado a través del cuerpo del rey; al caer la guillotina sobre su cabeza, la revolución democrática rompe los lazos con el más allá, se instituye como sociedad sin cuerpo.

Lefort sostiene que el poder totalitario hereda de la revolución democrática la imposibilidad de recurrir al cielo. Cortado el vínculo con la trascendencia, la restitución de la imagen del cuerpo como forma de figuración de la comunidad se instituye en el totalitarismo –imagina-

riamente– mediante un proceso de identificaciones que, pasando por el pueblo, el partido, su dirección y el líder, se suelda bajo la figura de Uno. A la vez, observa que, en la medida en que la división social puede ser negada en el discurso pero no puede ser eliminada de la realidad, el totalitarismo –para forjar esta imagen de la comunidad– debe recurrir a dos figuras especulares: la del egócrata[203] y la del enemigo.[204]

Con respecto a la figura del egócrata, Lefort entiende que –a diferencia del déspota o del monarca absoluto– su poder no representa una mediación entre la instancia trascendente y el pueblo; y a diferencia del tirano, no se afirma como pura fuerza. Como en la democracia, en el totalitarismo el origen del poder se encuentra en el pueblo, parece proceder exclusivamente de la sociedad; pero a diferencia de lo que sucede allí, el líder totalitario pretende encarnar al pueblo –que aparece bajo la figura del proletariado o bajo la de la raza aria– sin mediaciones. El egócrata intenta condensar en sí mismo todas las energías sociales, eliminando cualquier instancia de diferenciación entre el poder y la sociedad (Lefort, 1990a: 64-65). No se trata simplemente de que el poder no esté sometido a las leyes, de que sea arbitrario; sino que mediante el proceso de identificaciones –entre el pueblo, el partido, su dirección y el líder– se garantiza la constitución de la identidad colectiva como si no hubiera división alguna, como si no hubiera distancia entre las diferentes posiciones sociales, como si a través de la figura del egócrata la sociedad pudiera volverse transparente para sí misma.

> Esto sugiere la palabra *Egócrata*: no un amo que gobierna solo, eximido de las leyes, sino el que concentra el poder social en su persona, y, así, aparece (y se

[203] Lefort afirma que el egócrata como figura para describir el poder del líder totalitario es el producto de la *investigación literaria* desarrollada por Solzhenitsyn en *El Archipiélago Gulag* (1980: 53-80 y 1990a).

[204] Si bien por momentos puede resultar tentador identificar la construcción de las figuras del egócrata y del enemigo, centrales para comprender el totalitarismo según Lefort, con las del soberano y del enemigo que aparecen en la obra de Schmitt, por mi parte entiendo que esta analogía no soporta un análisis cuidadoso. Para Schmitt la figura de la soberanía pretende alzarse *contra* los peligros de la inmanencia propios de un mundo que ha roto los lazos con la trascendencia. A la vez, el concepto de enemigo que defiende no supone el exterminio del otro sino "el control de su fuerza" (Schmitt, 1984a: 24, n. 25 y 33, n. 34). Entiendo que no es preciso acusar a Schmitt de totalitario para diferenciarlo de las aproximaciones de Arendt o de Lefort. Baste decir aquí que mientras que Schmitt piensa el orden político a partir de la problemática de la obediencia y de la amenaza permanente de la guerra civil, Arendt y Lefort lo piensan rastreando las condiciones de posibilidad de emergencia de la libertad política.

> aparece) como si nada hubiera fuera de sí mismo, como si hubiera absorbido la sustancia de la sociedad, como si, *Ego* absoluto, pudiera dilatarse infinitamente sin encontrar resistencia en las cosas (Lefort, 1980: 62).

El reverso del proceso de identificación que culmina en la figura del egócrata es la negación de la división al interior de la sociedad, la construcción de una distancia insalvable entre un "nosotros homogéneo" y un otro radical. Si la división es constitutiva de *toda* forma de sociedad, su negación *discursiva* no la puede hacer desaparecer efectivamente de la realidad; por el contrario, precipita su proyección fuera de la sociedad. La "paradoja" de la representación que ofrece la imagen de un pueblo sin divisiones internas (del pueblo-uno) consiste precisamente en que al mismo tiempo en que la división es negada en el discurso, es "fantásticamente" realizada a través de la creación del enemigo.

En este sentido, el totalitarismo se instituye *contra* todas las figuras de la división que parecen ser constitutivas de la sociedad democrática. Bajo su dominio, las diferencias de opiniones, de creencias, de estilos y modos de vida son suprimidas. No existe un discurso que pueda disociarse del poder, no existe una experiencia que pueda nombrarse independientemente del discurso que emana desde aquel. En la medida en que se supone que la nueva sociedad imposibilita la formación de clases o grupos antagónicos, toda emergencia de una diferencia en su interior es interpretada como la persistencia de elementos que no pertenecen a la comunidad sino que amenazan la integridad del cuerpo colectivo. La pretensión totalitaria de construir una sociedad homogénea –idéntica a sí misma, transparente– tiene como correlato *necesario* la creación del enemigo: "[n]o solo es necesario convertir fantásticamente a los adversarios reales del régimen o a los opositores reales en figuras del *otro* maléfico, hay que inventarlos" (Lefort, 2004h: 248). La integridad del cuerpo social depende de la eliminación de los "parásitos". La lucha contra ellos es entendida como una práctica de profilaxis social.

Como señalamos, la imagen del cuerpo se presenta para Lefort como uno de los dos principios fundamentales a partir de los que se organiza simbólicamente el totalitarismo. A un organicismo de nuevo tipo –que se deja leer a través de la fantasía de una sociedad liberada de los elementos que la enfermarían y soldada bajo la imagen de Uno– se le añade un artificialismo radical –que se deja ver a través de la fantasía de una sociedad plenamente organizada: "[l]a imagen del cuerpo se com-

bina con la de la máquina" (Lefort, 2004h: 250). Este segundo polo de representación totalitaria hace aparecer a la sociedad como si estuviera en un proceso de construcción permanente:

> [e]l modelo científico-técnico, el de la empresa de producción regida por la división racional del trabajo […] se apodera de la sociedad entera. Con el socialismo parece imponerse, al menos a título ideal, la fórmula de una sociedad armoniosa, relacionada consigo misma en todas sus partes, libre de las disfunciones propias de un sistema en el que los diversos sectores de actividad obedecían cada uno a normas específicas y en el que la interdependencia seguía siendo tributaria de las vicisitudes del mercado. La nueva sociedad se presenta como una única organización que abarca una red de micro-organizaciones; más aún, se presenta paradójicamente como ese «gran autómata» que Marx pretendía poner de manifiesto en el modo de producción capitalista (Lefort, 2004h: 250).

Ahora bien, a la vez que prevalece la noción de una racionalidad inmanente de lo social, la sociedad misma es concebida como necesitada de organización, como material amorfo a partir del cual es preciso construir al hombre nuevo: la sociedad se encuentra sujeta a la intervención del ingeniero, del científico, del técnico, del "constructor comunista" (Lefort, 2004g: 236). Si bajo la necesidad de garantizar "la integridad del cuerpo colectivo" el totalitarismo construye la figura del enemigo como parásito que atenta contra la salud colectiva, bajo la necesidad de justificar las fallas en el "buen funcionamiento" de la organización, elabora la figura del saboteador, del perturbador del despliegue de la historia.[205]

La combinación de estas dos figuras del enemigo, sumado al proceso de identificación que forja la imagen del pueblo-uno, soldado gracias al "nombre de Uno", del egócrata, hacen aparecer todos los signos de heterogeneidad social como si fueran factores externos a la comunidad política. En este sentido, Lefort entiende que el totalitarismo aparece como una forma de sociedad que niega los datos constitutivos de toda ciudad, que se instituye contra la división originaria de lo social, que pretende hacer precipitar el poder en la sociedad, que intenta borrar

[205] Lefort añade que es preciso discernir, junto a estas dos representaciones, otras dos que se encuentran vinculadas a ellas: por un lado, la de la creación social histórica, según la cual la edificación del socialismo es resultado del poder del organizador que, gracias a un saber total, elimina la contingencia de la historia. Por el otro, la de la transparencia de la sociedad para sí misma, según la cual la desdiferenciación entre el Estado y la sociedad convierten al poder, por mediación de sus agentes "políticos, policiales, planificadores", en poseedor de un conocimiento acabado de todos los aspectos de la realidad social (2004g: 236-237).

todos los signos de la diferencia de la sociedad consigo misma. Ahora bien, ¿logra el totalitarismo realizar sus fines? ¿Es capaz de hacer desaparecer todos los signos de la división social? ¿Consigue precipitar el poder en la sociedad?

Lefort sostiene que seríamos víctimas del fantasma totalitario si creyéramos que realiza *efectivamente* sus objetivos, si pensáramos que logra eliminar la división social –desconociendo que simplemente la enmascara–, si no reconociéramos que las clases continúan existiendo, que la escisión dominantes-dominados permanece, que las referencias a la ley, al poder y al saber no pueden ser abolidas de modo definitivo (2004g: 240 y 2004d: 80). De modo sugerente, titula el primero de los libros en el que agrupa sus reflexiones sobre la democracia y el totalitarismo: *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*.

Como señalamos en más de una oportunidad, esta oposición no puede ser interpretada a partir de los criterios ofrecidos por la tradición para diferenciar entre formas de gobierno, no puede ser reducida a la contraposición entre régimen legítimo y arbitrariedad. Desprendida de toda referencia a la naturaleza o a la trascendencia, la diferencia entre la democracia y el totalitarismo se encuentra arraigada en la experiencia. No obstante, la idea de que la invención democrática opone *límites* –imposibles de franquear– a la dominación totalitaria parece dar lugar también a interpretar que, si bien la oposición entre estas dos formas de sociedad emerge a partir de la experiencia, la interpretación de su sentido difícilmente pueda agotarse en la descripción fenomenológica de su diferencia.

Al igual que Montesquieu –que según Arendt plantea que la tiranía no es una forma de gobierno entre otras sino que, al contradecir la condición humana de la pluralidad, debemos "asignarle un lugar especial en la teoría de los cuerpos políticos (Arendt, 2005a: 228)–,[206] Lefort parece sugerir que el totalitarismo ocupa también una posición singular con respecto a toda otra forma de sociedad: en la medida en que es el único régimen de los que han aparecido a lo largo de la historia que pretende instituirse *contra* los datos elementales de la ciudad; en la medida en que niega la condición humana de la pluralidad –entendida ahora como división originaria de lo social– el totalitarismo, parece querer decir Lefort, es incapaz de establecerse duraderamente, *fomenta los gér-*

[206] Véase *supra* p. 155, n. 127.

menes de su propia destrucción desde que cobra existencia. Pero entonces, preguntamos nuevamente, ¿existe una lógica de la política?

Consideraciones finales
¿Existe una lógica de la política?

Como observamos en la presentación de esta tercera parte, Lefort entiende con Arendt que es preciso interrogar el vínculo entre pluralidad y fundación para abordar el enigma que parece caracterizar al comienzo, a la institución de lo social. Ambos comparten la convicción de que la atribución del origen de la sociedad política a uno solo expresa una respuesta antipolítica al problema de la fundación. Arendt, señalamos entonces, parecería considerar que esta respuesta permite dar cuenta del origen de formas de convivencia no libres, pero es incapaz de explicar las paradojas a las que nos confronta la fundación de la libertad.

A lo largo de nuestro recorrido hemos podido apreciar que, en diferentes momentos y a través de diversas estrategias de escritura, Lefort parece radicalizar el argumento arendtiano: la atribución del origen de la sociedad a uno solo, además de ofrecer una respuesta antipolítica al problema de la fundación, parece ser inadecuada para explicar el enigma de la institución de cualquier forma de convivencia. En la modernidad, toda sociedad política, libre o tiránica, democrática o totalitaria, monárquica o aristocrática, parece advenir como resultado de un vínculo particular con la pluralidad, entendida bajo la figura de la división originaria de lo social.

No obstante, Lefort se resiste a elaborar a partir de allí una ontología política: confrontado con la pregunta acerca de la existencia de una lógica de la política válida para todo tiempo y lugar, responde que si bien esta cuestión orientó todas sus investigaciones, no puede ofrecer una respuesta definitiva a este interrogante, no considera legítimo responder por sí o por no. Por un lado, entiende que no es posible responder afirmativamente ya que hacerlo supondría postular la subsistencia de un fundamento firme sobre el que apoyarse –anclado o bien en el conocimiento de la naturaleza o bien en el reconocimiento de la trascendencia–, imposible de hallar en condiciones pos tradicionales. La modernidad se presenta para Lefort como el escenario de una experiencia en la que los referentes últimos de certeza han desaparecido. A

la vez, considera que tampoco es posible responder negativamente –tal como hacen el marxismo o las ciencias sociales– porque eso supondría suprimir la pregunta por el sentido de la diferencia entre las diversas formas de sociedad, impediría discriminar *aquí y ahora*, la libertad del despotismo.

Orientado por esta doble imposibilidad, Lefort se propone abordar esta pregunta a través de la lectura y de la interpretación de las obras del pasado; y poniendo el pensamiento a prueba de los acontecimientos, interpretando fenomenológicamente las diferencias entre las formas políticas propias de la modernidad.

En la sección A desarrollamos el modo en el que Lefort lee a Maquiavelo y a La Boétie. En contacto con la obra de Maquiavelo, descubre dos elementos que parecen caracterizar a toda ciudad: 1) A través de la lectura de *El Príncipe* y de los *Discursos,* descubre el carácter *originario* e insuperable de la división social, escenificada a través del conflicto entre el deseo de dominar de los grandes y el deseo de no ser dominado del pueblo. La diversidad de situaciones, las distintas formas de sociedad, no advienen para Maquiavelo como resultado de la voluntad de uno solo –sea el legislador, sea el tirano– sino como efecto de la división, de los tumultos. 2) Mediante el análisis de la figura del príncipe maquiaveliano, descubre cierta *exterioridad* del poder con respecto a la división originaria; el poder se revela como el polo simbólico a partir del cual se articula la división social. Sus modos de representación permiten distinguir las diferentes formas de convivencia humana. Maquiavelo nos invita, afirma Lefort, a explorar la institución de la sociedad política no a partir de un conocimiento de la naturaleza o de un fundamento trascendente sino a través del vínculo que los seres humanos establecen con la ley "tal como se especifica en un régimen de libertad, de monarquía o de licencia".

En contacto con la obra de La Boétie, Lefort arriba a la conclusión de que incluso la tiranía –aquella forma de sociedad que más que ninguna otra aparece como resultado de la voluntad de uno solo– también se instituye sobre el fondo de una división social que la atraviesa de parte a parte. Incluso en esta forma de dominación en la que uno parece gobernar sobre todos reaparece la división entre dominantes y dominados, constitutiva de todo orden. La entrada en escena de "los tiranuelos"

restituye, tanto en el discurso de La Boétie como en la interpretación que de él hace Lefort, la división originaria de lo social; revela "el resorte y el secreto de la dominación, el sostén y fundamento de la tiranía". Inclusive en aquella forma de sociedad en donde es fantásticamente negada, Lefort descubre los rastros de una división originaria que no puede ser abolida, o mejor, que solo es abolida al precio de una representación imaginaria de la comunidad.

Como indicábamos al concluir la sección A, la lectura combinada de Maquiavelo y de La Boétie ofrece a Lefort elementos para pensar el enigma de la institución de lo social más allá de toda fundamentación ontológica, y criterios para distinguir entre diversas formas de sociedad independientes de la tradición de la filosofía política: la división originaria de lo social es el elemento que permite reconocer aquello que iguala a toda sociedad; la representación del lugar del poder es el criterio que permite distinguirlas entre sí. Engendrado a partir de la división, el poder permite diferenciar a las sociedades en función del modo en el que se lo representa. Pero la diferencia se instituye sobre un fondo común: de lo que se trata es de conocer, en cada situación particular, la suerte que corre la división originaria de lo social.

En la sección B, rastreamos el modo en el que Lefort "pone el pensamiento a prueba de los acontecimientos". La noción de sociedad política le permite describir la diferencia fenomenológica entre diversas sociedades en condiciones en las que la "cuestión del régimen" y los fundamentos de la legitimidad no pueden ser pensados con las categorías de la tradición. Su gesto interpretativo, decíamos, es semejante al que le adjudica al pensador florentino: si el descubrimiento de la división originaria en la lectura de Maquiavelo abría el camino para interpretar la relación de los individuos con la ley tal como se especifica en un régimen de libertad, de monarquía o de licencia; mediante el análisis de la división originaria de lo social y el lugar del poder, Lefort se propone pensar la relación de los seres humanos con la ley tal y como se despliega en las formas de sociedad teológico-política, democrática o totalitaria.

La ruptura con la matriz simbólica teológico-política, y con el modo de articular la relación entre el poder, la ley y el saber del Antiguo Régimen, es para Lefort el acontecimiento central a partir del cual se

comprenden las especificidades tanto de la democracia como del totalitarismo. Dicho muy sucintamente, la matriz teológico-política que estructuraba simbólicamente el Antiguo Régimen se caracterizaba por la encarnación del poder en la figura del monarca, mediador entre los hombres y los dioses. Incorporado en el príncipe, el poder daba cuerpo a la sociedad, la hacía una a pesar de sus divisiones. Pero la garantía de la unidad estaba asegurada por un principio de exterioridad: el poder apuntaba a un más allá de lo social. La división originaria, el *exceso del ser sobre el aparecer*, se figuraba en *otro* lugar. La legitimidad del orden se sostenía gracias a la referencia a la trascendencia.

Frente a esta configuración, Lefort considera que la modernidad democrática se caracteriza por un movimiento de ruptura y continuidad: si en el Antiguo Régimen la no coincidencia de la sociedad consigo misma se figuraba en *otro* lugar, en la modernidad democrática esa diferencia no desaparece, aunque su representación cambia. La sociedad no se vuelve transparente, no coincide inmediatamente consigo misma, sigue teniendo una referencia a la alteridad, pero esa alteridad ya no es figurable, no puede encarnarse en ninguna representación definitiva, y por tanto, el lugar del poder aparece como un lugar vacío. Señala "una separación entre el *interior* y el *exterior* de lo social que, sin embargo, instituye su relación".

En democracia, por tanto, el lugar del poder sigue procurando a la sociedad el signo de un afuera. Pero en la medida en que es inapropiable, inaugura una lógica de desimbricación de las esferas del poder, del saber y de la ley que da lugar a una dinámica inédita. Vacío, inocupable, el lugar del poder se instituye como el escenario del conflicto. Y por tanto, la sociedad aparece, no solo de hecho sino también de derecho, como dividida, enfrentada, indeterminada. Lo esencial, señala Lefort:

> [...] es que la democracia se instituye y se mantiene por la *disolución de los referentes de la certeza*. Inaugura una historia en la que los hombres experimentan una indeterminación última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y respecto al fundamento de la relación del *uno* con el *otro* en todos los registros de la vida social (2004c: 50).

Ahora bien, la disolución de los referentes de certeza obliga a repensar de modo novedoso *toda* forma de asociación política. El totalitarismo es una experiencia de dominación específicamente moderna, inédita en la historia de la humanidad. Su inteligibilidad solo es posible

a partir de aquello que pretende destruir, a partir de la negación que supone de la lógica democrática.

Mientras que la democracia hace frente a la desaparición de la trascendencia conservando la distancia –que aparece ahora como irrepresentable– entre el adentro y el afuera, acogiendo la división originaria de lo social; el totalitarismo, por su parte, quiere anularla, intenta clausurarla. Pretendiendo apropiarse de los principios y los fines últimos de la vida social, destruyendo la división entre sociedad civil y Estado, el poder se afirma allí como poder puramente social, aspirando a condensar en el mismo polo, el poder, el saber y la ley. Lefort descubre en los cimientos del totalitarismo la imagen del pueblo-uno: se extiende la representación de una sociedad homogénea y transparente, sin fisuras internas, garantizada imaginariamente a través de una lógica de identificación que pasando por el pueblo, el partido, su dirección y el egócrata, se suelda bajo la figura de Uno. El reverso de esta pretendida homogeneidad es la proyección de la heterogeneidad hacia afuera: la imagen de un pueblo sin fisuras internas precisa de la invención constante del enemigo. En definitiva, el desconocimiento de la división originaria, la anulación de la distancia en todas las esferas de la vida social, instaura una lógica que hace aparecer a toda diferencia y heterogeneidad como negación de la identidad pretendidamente sustancial de la comunidad.

Podemos ahora concluir: partiendo del descubrimiento del carácter originario de la división social –que se presenta como el fondo inestable de toda sociedad política– y de la disolución de los referentes de certidumbre –resultado de la ruptura con la matriz teológico-política y con la filosofía política clásica–, Lefort descubre dos formas de sociedad que parecen ofrecer respuestas antagónicas a las cuestiones planteadas por la modernidad: el totalitarismo, articulado simbólicamente a partir de la negación de la división y de la indeterminación; la democracia, organizada simbólicamente a partir del reconocimiento de ambas.

Pero como observamos al final del último capítulo, el argumento según el cual las dos configuraciones ofrecen respuestas alternativas al mismo problema no parece sostenerse duraderamente: Lefort entiende que la dominación totalitaria no logra sus fines, que *la invención democrática* le opone unos límites que no puede franquear. En este sentido, a pesar de resistirse a postular una ontología política, a pesar de renunciar

a responder afirmativa o negativamente a la pregunta por la existencia de una lógica de la política válida para todo tiempo y lugar, Lefort descubre en la división originaria de lo social, una *experiencia* que no parece poder ser superada. Y en la invención democrática, la sociedad política que mejor se adecua a esa experiencia originaria. En espejo de esta forma de sociedad, se propone pensar sin garantías últimas, sostener la indeterminación, sin por ello renunciar a distinguir, *aquí y ahora*, la libertad de la servidumbre.

Conclusión

En diversas ocasiones, durante los años en los que he trabajado en la investigación que ahora concluyo, intenté articular –imaginar más bien, porque las ideas que tenía nunca cristalizaban en un formato objetivo– los diversos hilos que conforman el tejido argumental de este libro. En esos momentos, esbozaba problemas que creía imprescindible aclarar en esta conclusión, conexiones que no podía dejar de mencionar y diferencias que resultaba fundamental destacar, para integrar un trabajo que se me presentaba como heterogéneo, compuesto por tres partes bien diferenciadas, cada una de ellas dedicada a la interpretación de las obras de los personajes principales que aparecían en la investigación. En cada ocasión pendulaba entre el entusiasmo, nacido de la fantasía de haber encontrado por fin el hilo que permitiría hilvanar todo el trabajo, y la frustración, resultado de la sensación de que no había modo de integrar un texto que me parecía por momentos fragmentado, heteronomizado por las perspectivas diversas y contrarias que coexistían en la investigación. Cada vez, creía haber descubierto la clave que me permitiría presentar integralmente qué era aquello que había querido pensar, o sentía que no había forma de convertir las cuestiones que me suscitaba la lectura de cada uno de los autores en un trabajo que tuviera una mínima consistencia.

En esos momentos me consolaba pensar, con Arendt, que el sentido de lo que quería decir aparecería al final. Creía que una vez acabadas las tres partes que compondrían este libro aquello sobre lo que había estado investigando me resultaría evidente. Me olvidaba entonces de agregar que, para Arendt, no solo nunca sabemos muy bien qué es lo que estamos haciendo cuando actuamos –en este caso, cuando escribimos– sino que el sentido de lo que hacemos aparece más claramente para el espectador –en este caso, el lector– que para el actor –aquí, quien escribe. Empezaría mal esta conclusión si no recordara que, en la división tripartita de la *vita activa* que Arendt elabora en *La condición*

humana, escribir parece ser más una actividad del *homo faber* que del actor, más fabricación que acción. Pero vale la analogía para señalar una experiencia que, al menos para mí, fue central en estos años: al igual que la acción, la escritura también está habitada por la contingencia.

A medida que el trabajo se fue desarrollando pude ir reconociendo, cada vez con mayor claridad, que aquel deseo de dominar el discurso, de comprender y poder dar cuenta de las variaciones a las que está sometido, era vano. Fui aproximándome a la idea de que pretender descubrir en cada caso los movimientos del texto, reconstruir el recorrido como si fuera posible describir inequívocamente las conexiones que me llevaban a pasar de un argumento al otro, de un autor al siguiente, en fin, dominarlo soberanamente, solo era "posible en la imaginación, pagada al precio de la realidad" (Arendt, 2005a: 255).

Con el correr del tiempo, también fue quedándome cada vez más claro que las dificultades que tenía para integrar la investigación nacían, al menos en parte, de una tensión que la constituía: como señalé en la introducción, este trabajo supuso, a la vez, la indagación sobre un problema (la fundación y la legitimidad en la modernidad política) y la interpretación de las obras de tres autores (Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort). Esta doble determinación, sumada a mi convencimiento de que para comprender a un autor es preciso perderse en su vocabulario, leerlo como si tuviera razón más allá de las hipótesis o las preguntas que uno tenga con respecto al problema que quiere investigar, me llevaban a elaborar argumentos contrarios que eran sostenidos en cada momento con igual convicción.

Así, cuando escribía sobre Schmitt –al menos en un primer momento– partía de considerar que la libertad no tiene nada que ver con la política, que es una palabra que utilizan los liberales para deslegitimar al Estado, y que el problema central de la modernidad está relacionado con las dificultades que tiene el orden político para garantizar la paz, para evitar la recaída en la guerra civil. Mientras escribía sobre Arendt, daba por cierto que política y dominación son términos antagónicos, que la libertad y la pluralidad son elementos constitutivos de la esfera de los asuntos humanos, y que la tradición de la filosofía política –de Platón a Marx– abordó los acontecimientos pretendiendo escapar de la contingencia que los caracteriza. Por último, con Lefort, ni siquiera podía estar seguro de qué era aquello que él sostenía: su obra –com-

puesta por textos de interpretación de pensadores políticos del pasado y por artículos que describen fenomenológicamente acontecimientos políticos del presente– resistía toda definición. Su "pensamiento" se me escapaba. En cierto sentido, esta última dificultad estuvo presente en la interpretación de los tres autores, ya que ninguno de ellos elabora –ni pretende hacerlo– un "sistema de pensamiento". Como consecuencia, cada vez que intentaba integrar sus reflexiones dejando de lado sus diferencias, que pretendía descubrir una respuesta unívoca para los problemas que me interesaba interrogar –ignorando que a través de sus "ejercicios de pensamiento" pretendieron confrontar con los problemas de su época–, me parecía estar forzando sus argumentos.

No obstante, llegado hasta aquí, creo que el camino realizado, pese a las dificultades que me procuró, me ha dejado también un importante aprendizaje. En su curso no solo fui modificando la mirada que tenía sobre mi propio trabajo, y sobre el modo de leer a estos autores; también fui observando, casi como un espectador, cómo las mismas preguntas con las que había iniciado la investigación iban cambiando de forma. Ello me impulsa entonces, para concluir, a ofrecer al lector o a la lectora de este libro algunas pistas que han de ayudarle a descifrar el sentido que fue adquiriendo para mí el recorrido de la investigación, que permitan explicitar, hasta donde sea posible, el modo en el que mis preguntas iniciales se fueron transformando a partir del diálogo que establecí con estos tres autores. Ya no pretendo, como podría haberlo hecho al comenzar, restituir el sentido de mi recorrido desde una supuesta posición de dominio acabado del discurso, como si todavía creyera que habría sido posible sobrevolar estas obras sin que se modificaran mis interrogantes; por el contrario, ahora considero mucho más adecuado hacerlo mediante la descripción misma de esta transformación. Para ello me centraré en la explicitación de una cuestión que, ausente –por lo menos hasta donde soy consciente– en mis preocupaciones iniciales, fue apareciendo cada vez con mayor insistencia a lo largo del trabajo.

Vayamos al punto. Si al comenzar la investigación consideraba posible hablar del "orden político moderno", como si bajo esta clasificación pudiera subsumirse la diversidad de experiencias políticas que aparecieron en la modernidad, como si la diferencia entre ellas no tuviera una importancia central; a medida que avanzaba aquella noción se volvió cada vez más problemática. La comprensión arendtiana de que la mo-

dernidad está constituida por dos polos antagónicos –las revoluciones y el totalitarismo– y la oposición lefortiana entre la invención democrática y la dominación totalitaria, me llevaron a revisar la noción de "orden político", de connotaciones claramente schmittianas. Elaborada a partir de una comprensión de lo político cuya idea central es concebir que la lógica moderna está estructurada a partir de la oposición entre el "orden" y la amenaza de su disolución, aquella noción impide comprender acabadamente la diferencia entre las *diversas* formas de convivencia que fueron apareciendo en la modernidad, todas ellas *inéditas* en la historia de la humanidad.

En este sentido, al hilo del trabajo de interpretación de la obra arendtiana, se fue imponiendo una cuestión que en Schmitt carecía de toda importancia y que fue adquiriendo cada vez más relevancia en mi investigación: Arendt la nombra como la causa que ha determinado desde el comienzo de nuestra historia, el sentido mismo de la política, la causa de la libertad contra la tiranía. Lefort la enuncia como la pregunta por la diferencia entre diversas formas de sociedad política, la posibilidad de distinguir, *aquí y ahora*, la libertad del despotismo.[207]

A la vez, la convicción de que la modernidad política inaugura una experiencia inédita con respecto al modo en el que los seres humanos se relacionan con el poder y con la ley, con el fundamento de uno y del otro, me llevó a poner el acento en el otro elemento –la necesidad de elaborar para un nuevo mundo un nuevo pensamiento de lo político– que había articulado, desde el comienzo del trabajo, la interpretación de los tres autores. En ausencia de absolutos –sin fundamentos firmes que permitan diferenciar la fundación de la usurpación, la legitimidad de la arbitrariedad– la oposición entre libertad y tiranía, la interrogación acerca de la diferencia entre diversas formas de sociedad política, demanda un tratamiento distinto, reclama la elaboración de nuevos conceptos.

Algunas de las consideraciones que fueron surgiendo a lo largo de la investigación en relación a esta nueva pregunta merecen ser retomadas aquí, pues constituyen el punto de partida para futuras indagaciones.

[207] A nadie pasará desapercibido que, en lo que resta de la conclusión, Schmitt desaparece de escena. Esto no debe sorprendernos ya que, como recién observamos, la pregunta por la diferencia de regímenes no encuentra lugar en su obra. Para Schmitt la única diferencia relevante, tanto en esta época como en el pasado, es la que permite distinguir entre el orden y la disolución de la comunidad.

* * *

A pesar de sus resonancias clásicas, la interrogación contemporánea sobre la diferencia entre distintos modos de convivencia excede el marco conceptual de la tradición de la filosofía política. En primer lugar, como nos permitió advertir la lectura de Arendt, porque la tipología clásica de formas de gobierno –y la consecuente afirmación de la mejor forma de convivencia– no fue formulada con la mirada puesta en la esfera de los asuntos humanos, sino que se fundó contra la contingencia que la caracteriza, a partir de la jerarquización de formas de vida no políticas. Para el pensamiento clásico, el mejor régimen no viene definido como aquel que favorece la libertad sino como el que garantiza de modo más adecuado la seguridad del filósofo. En segundo lugar –debemos a Lefort esta consideración–, porque en la modernidad la distinción no puede instituirse ni a partir de la naturaleza, ni a partir de la trascendencia: la diferencia entre diversas formas de sociedad no tiene asiento ontológico alguno.

¿Cómo distinguir entre regímenes si las diferencias entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, lo bueno y lo malo, están sujetas a controversia? ¿Cómo juzgar cuál es la mejor forma de convivencia si carecemos de criterios últimos para orientarnos?

La interpretación de la lectura arendtiana de Montesquieu, que fue revelando su centralidad a medida que avanzaba en la escritura del texto, parece allanarnos el camino para pensar estos interrogantes más allá de la tradición. Al señalar que Montesquieu considera necesario asignar un lugar especial a la tiranía dentro de "la teoría de los cuerpos políticos" –porque contradice "la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política" (Arendt, 2005a: 228)–, Arendt sugiere que es posible distinguir entre diversas formas de convivencia partiendo exclusivamente de la esfera de los asuntos humanos. La diferencia entre regímenes no se establece a partir de la postulación de fines que trascienden a la política. Por el contrario, parece poder elaborarse a partir del modo en el que cada forma política se vincula con la pluralidad. La pluralidad como condición inherente del ser humano se constituye así como el criterio último para juzgar lo existente, aquel que nos permite distinguir entre formas políticas y antipolíticas de vivir en común.

La interpretación de la lectura lefortiana de Maquiavelo y La Boétie nos conduce a una conclusión semejante. A partir de ellos, Lefort desarrolla la convicción de que toda sociedad está atravesada por una división imposible de superar, cuyo desciframiento resulta fundamental para interrogar las formas que aquella puede adoptar. Frente al pensamiento clásico, Lefort descubre –tanto en Maquiavelo como en La Boétie– un modo de distinguir entre diversas formas de convivencia que prescinde de fundamento ontológico alguno. No existe una esencia que permita diferenciar al régimen justo del injusto, al régimen legal del arbitrario. No obstante, el vínculo específico que adquiere en cada situación particular la relación entre la división originaria de lo social y el lugar del poder permite distinguir diversas formas de sociedad política.

Los argumentos de Arendt y Lefort en relación a la existencia de un dato que parece ser constitutivo de lo político en tanto que tal, parecen ofrecer así elementos para distinguir entre diversas formas de convivencia y criterios para establecer una *cierta* jerarquía entre ellas, evitando que nuestro juicio sea interpretado como simple *preferencia*. La lectura combinada de ambos habilita a pensar que la ruptura con la tradición de la filosofía política no suprime la posibilidad de juzgar lo existente, que la disolución de los referentes de certidumbre últimos no anula nuestra capacidad para distinguir entre diversas formas de organización política. Pero nos obliga también a asumir que ni la diferencia entre ellas, ni el juicio acerca del mejor modo de convivencia, pueden realizarse a partir de un supuesto mundo de las esencias. La "esencia" de las formas políticas inéditas que emergen en la modernidad no se deja aprehender más que frente a lo que adviene; se da a ver *en la articulación de las apariencias*, en la manera en que se enhebra históricamente la relación entre el *Faktum* de la pluralidad –en Arendt– o el de la división originaria de lo social –en Lefort– y la institución política de lo común.

Así, el totalitarismo revela para Arendt un nuevo modo de dominación que se establece contra la pluralidad inherente a la condición humana. De manera opuesta, las revoluciones muestran una experiencia inédita de lo político en la que se esbozan los "rudimentos" de una nueva forma de convivencia, que emerge exclusivamente de la acción, gracias al poder combinado de muchos. Para Lefort, la democracia moderna aparece como una forma de sociedad política desconocida, caracterizada por el reconocimiento de la diferencia y por la interro-

gación permanente en torno a los fundamentos de la ley y del poder. Invirtiendo su sentido, la dominación totalitaria se instituye contra toda forma de división; pero no logra eliminarla, se enfrenta a unos límites que no puede franquear. Confrontados con los acontecimientos, Arendt y Lefort distinguen entre modos de convivencia que acogen la libertad, que se instituyen de acuerdo al dato constitutivo de lo político; y formas de dominación que pretenden negarla, que emergen en contra de una experiencia –de la pluralidad o de la división– que parece adquirir así un estatuto originario.

Concluyamos entonces, recogiendo el guante de los nuevos interrogantes que, poco a poco, se fueron imponiendo durante el transcurso de la investigación: la necesidad de formular de modo renovado la pregunta por la diferencia entre diversas formas de coexistencia y de juzgar, a partir de las apariencias, los distintos modos de convivencia, constituyen los desafíos que nos quedan planteados al finalizar el recorrido. Proseguir en su indagación es una tarea imprescindible para todo aquel que esté interesado en pensar lo político *con ojos no enturbiados por la filosofía*; en interrogar, *aquí y ahora*, los peligros de la servidumbre y las oportunidades de la libertad; en acudir al llamado de Tocqueville de elaborar, para un nuevo mundo, un nuevo pensamiento de lo político.

Bibliografía

Abensour, M. (1998) *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

— (2006) *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* París: Sens & Tonka éditeurs.

— (2007a) "¿Hannah Arendt contra la filosofía política?". En: *Para una filosofía política crítica*, pp. 95-125. México: Anthropos.

— (2007b) "Reflexiones sobre las dos interpretaciones del totalitarismo de Claude Lefort". En: *Para una filosofía política crítica*, pp. 139-188. México: Anthropos.

— (2007c) "Hannah Arendt: ¿la crítica del totalitarismo y la servidumbre voluntaria?". En: *Para una filosofía política crítica*, pp. 189-214. México: Anthropos.

— (2007d) "«Democracia salvaje» y «principio de anarquía»". En: *Para una filosofía política crítica*, pp. 247-276. México: Anthropos.

Abensour, M. y Gauchet, M. (2008) "Presentación. Las lecciones de la servidumbre y su destino". En: La Boétie, Étienne, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, pp. 7-35. Buenos Aires: Terramar.

Altini, C. (2005) *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Arendt, H. (1981) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.

— (1990a) "Philosophy and Politics". *Social Research* 57 (1): 73-103.

— (1990b) "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing". En: *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 13-41. Barcelona: Gedisa.

— (1990c) "Walter Benjamin 1892-1940". En: *Hombre en tiempos de oscuridad*, pp. 139-191. Barcelona: Gedisa.

— (1996a) "La tradición y la época moderna". En: *Entre el Pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, pp. 23-47. Barcelona: Península.

— (1996b) "El concepto de historia: antiguo y moderno". En: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, pp. 49-100. Barcelona: Península.

— (1996c) "¿Qué es la autoridad?". En: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, pp. 101-153. Barcelona: Península.

— (1996d) "¿Qué es la libertad?". En: *Entre el Pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, pp. 155-184. Barcelona: Península.

— (1996e) "Verdad y política". En: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, pp. 239-277. Barcelona: Península.

— (1997a) *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.

— (1997b) "Reflexiones sobre la revolución húngara". *Debats* 60: 118-141.

— (1998a) "La brecha entre el pasado y el futuro". En: *De la historia a la acción*, pp. 75-88. Barcelona: Paidós.

— (1998b) "Comprensión y política". En: *De la historia a la acción*, pp. 29-46. Barcelona: Paidós.

— (1998c) "Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento". En: *De la historia a la acción*, pp. 138-171. Barcelona: Paidós.

— (1998d) "Desobediencia civil". En: *Crisis de la República*, pp. 59-108. Madrid: Taurus-Santillana.

— (1998e) "Sobre la violencia". En: *Crisis de la República*, pp. 109-186. Madrid: Taurus-Santillana.

— (1998f) "Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario". En: *Crisis de la república*, pp. 201-234. Madrid: Taurus-Santillana.

— (1999) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.

— (2002) *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.

— (2005a) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

— (2005b) "¿Qué queda? Queda la lengua materna". En: *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, pp. 17-41. Madrid: Caparrós.

— (2005c) "De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión". En: *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, pp. 395-434. Madrid: Caparrós.

— (2005d) "Una réplica a Eric Voegelin". En: *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, pp. 483-491. Madrid: Caparrós.

— (2006a) *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.

— (2006b) *Diario filosófico. 1950-1973*. Barcelona: Herder.

— (2007a) "The Great Tradition. I: Law and Power". *Social Research* 74 (3): 713-726.

— (2007b) "The Great Tradition. II: Ruling and Being Ruled". *Social Research* 74 (4): 941-954.

— (2008a) "La tradición de pensamiento político". En: *La promesa de la política*, pp. 77-98. Barcelona: Paidós.

— (2008b) "La revisión de la tradición por Montesquieu". En: *La promesa de la política*, pp. 99-105. Barcelona: Paidós.

Benhabib, S. (1990) "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative". *Social Research* 57 (1): 167-196.

Bignotto, N. (2013) "Lefort and Machiavelli". En: M. Plot (ed.). *Claude Lefort. Thinker of the Political*, pp. 34-50. Nueva York: Palgrave-Macmillan.

Birulés, F. (2007) *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.

Blumenberg, H. (2008) *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.

Böckenförde, E. W. (1991) "The Rise of the State as a Process of Secularisation". En: *State, Society and Liberty. Studies in Political*

Theory and Constitutional Law, pp. 26-46. Nueva York-Oxford: Berg Publishers.

Brague, R. (2007) "La sécularisation est-elle moderne?". En : M. Foessel, J. F. Kervégan y M. Revault d'Allonnes (eds.) *Modernité et sécularization. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, pp. 21-28. París: CNRS éditions.

Breckman, W. (2005) "Democracy between Disenchantment and Political Theology: French Post-Marxism and the Return of Religion". *New German Critique* 94: 72-105.

— (2012) "Lefort and the Symbolic Dimension". *Constellations* 19 (1): 30-36.

Brunner, O. (1983) *Terra e potere: strutture pre-statuali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*. Milán: Giuffrè.

Brunner, O., Conze, W. y Koselleck, R. (eds.) (1972-1987) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett Cotta.

Buckler, S. (2011) *Hannah Arendt and Political Theory. Challenging the Tradition*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Caille, A. (1993) "Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique". En: C. Habib y C. Mouchard (eds.) *La Démocratie à l'œuvre – Autour de Claude Lefort*, pp. 51-77. París: Esprit.

Canovan, M. (1983) "Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics". *The Journal of Politics* 45 (2): 286-302.

— (1990) "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics". *Social Research* 57 (1): 135-165.

— (1995) *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press.

— (2000) "Hannah Arendt como pensadora conservadora". En: F. Birulés (ed.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, pp. 51-75. Barcelona: Gedisa.

Chignola, S. (2002) "History of political thought and the history of political concepts: Koselleck's proposal and Italian research". *History of Political Thought* 23 (3): 517-541.

— (2003) "Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política". *Res Publica. Revista de Filosofía Política* 11-12: 27-67.

Chinard, G. (1940) "Polybius and the American Constitution". *Journal of the History of Ideas* 1 (1): 38-58.

Cristi, R. (1997) "Carl Schmitt on Sovereignty and Constituent Power". *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 10 (1): 189-201.

— (2008) "La lección de Schmitt: Poder constituyente, soberanía y principio monárquico". *Revista de Ciencia Política* 28 (2): 17-31.

De Vries, H. (2009) "'The Miracle of Love' and the Turn to Democracy". *The New Centennial Review* 8 (3): 237-290.

Derrida, J. (1997) *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Madrid: Tecnos.

Disch, L. (2011) "Más verdadero que los hechos. *Storytelling* como comprensión crítica en los escritos de Hannah Arendt". *Taula. Quaderns de Pensament* 43: 77-104.

Dotti, J. (1996) "Teología política y excepción". *Daímon. Revista Internacional de Filosofía* 13: 129-140.

— (2002) "¿Quién mató al Leviatán? Schmitt como intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo". *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política* 1: 93-190.

Duso, G. (1981) "Tra costituzione e decisione: la soggettività in Carl Schmitt". En: G. Duso (ed.) *La politica oltre lo stato: Carl Schmitt*, pp. 49-68. Venecia: Arsenale.

— (1996) "Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni". *Daímon. Revista Internacional de Filosofía* 13: 77-98.

— (1998) "Historia conceptual como filosofía política". *Res Publica. Revista de Filosofía Política* 1: 35-71.

Dutrisac, M. (2007) "Interprétation et art d'écrire: division, écriture et politique chez Claude Lefort et Leo Strauss". *Monde Commun* 1 (1): 89-113.

Enegrén, A. (1994) "Revolución y fundación". En: C. Hilb (ed.) *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*. Caracas: Nueva Sociedad.

Esposito, R. (1987) "Cattolicesimo e Modernità in Carl Schmitt". En: R. Racinaro (ed.). *Tradizione e Modernità nel pensiero politico de Carl Schmitt*, pp. 119-136. Roma-Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane.

— (1999) *El origen de la política*. Barcelona: Paidós.

Flynn, B. (1992) *Political philosophy at the closure of metaphysics*. Nueva Jersey: Humanities Press.

— (2008) *Lefort y lo politico*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.

— (2010) "Political Theology and Its Vicissitudes". *Constellations* 17 (2): 185-196.

Forti, S. (2001) *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra.

Friedman, R. (1973) "On the Concept of Authority in Political Philosophy". En: *Concepts in Social and Political Philosophy*. Nueva York: Macmillan.

Galli, C. (1981) "La teologia politica in Carl Schmitt: proposte per una rilettura critica". En: G. Duso (ed.) *La politica oltre lo stato: Carl Schmitt*, pp. 127-137. Venecia: Arsenale.

— (1987) "Il cattolicesimo nel pensiero politico di Carl Schmitt". En: R. Racinaro (ed.) *Tradizione e Modernità nel pensiero politico de Carl Schmitt*, pp. 13-25. Roma-Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane.

— (2000) "Carl Schmitt's antiliberalism: Its Theoretical and Historical Sources and Its Philosophical and Political Meaning". *Cardozo Law Review* 21 (5-6): 1597-1617.

— (2001) "Carl Schmitt on Sovereignty: Decision, Form, Modernity". En: G. M. Cazzaniga y Y, Ch. Zarka (eds.) *Penser la Souveraineté à*

l'époque moderne et contemporaine, vol. II, pp. 463-477. París-Pisa: Edizioni Ets-Librairie Philosophique J. Vrin.

— (2008) *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*. Bolonia: Il Mulino.

Goldman, S. (2011) "Beyond the Markers of Certainty: Thoughts on Claude Lefort and Leo Strauss". *Perspectives on Political Science* 40 (1): 27-34.

Habib, C. (1993) "De la servitude volontaire. Une lecture politique". En: C. Habib y C. Mouchard (eds.) *La Démocratie à l'œuvre – Autour de Claude Lefort*, pp. 191-211. París: Esprit.

Habermas, J. (1984) *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.

Hammer, D. (2002) "Arendt and Roman Political Thought: The Practice of Theory". *Political Theory* 30 (1): 124-149.

Hilb, C. (2001) "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt". *Revista Sociológica* 16 (47): 11-44.

— (2013) "Claude Lefort as Reader of Leo Strauss". En: M. Plot (ed.) *Claude Lefort. Thinker of the political*, pp. 71-86. Nueva York: Palgrave-Macmillan.

— (2015) "El principio del *initium*". En M. Estrada Saavedra y M. T. Muñoz (eds.) *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, pp. 67-102. México: El colegio de México.

Holmes, S. (1999) *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Honig, B. (1991) "Declarations of Independence. Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic". *The American Political Science Review* 85 (1): 97-113.

— (1993) *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca-Nueva York: Cornell University Press.

— (2001) *Democracy and the Foreigner*. Oxford-Princeton: Princeton University Press.

— (2009) *Emergency Politics. Paradox, Law, Democracy*. Nueva Jersey-Oxford: Princeton University Press.

Hobsbawm, E. J. (1965) Reseña del libro de Hannah Arendt *Sobre la revolución*. *History and Theory* 4 (2): 252-258.

Howse, R. (1997) "From Legitimacy to Dictatorship – and Back Again: Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt". *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 10 (1): 77-103.

Ingram, D. (1996) "Novus Ordo Saeclorum: The Trial of (Post)modernity or the Tale of Two Revolutions". En: L. May y J. Kohn (eds.) *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, pp. 221-250. Cambridge: MIT Press.

Ingram, J. (2006) "The politics of Claude Lefort's Political: Between Liberalism and Radical Democracy". *Thesis Eleven* 87: 33-50.

Invernizzi Accetti, C. (2010) "Can Democracy Emancipate Itself From Political Theology? Habermas and Lefort on the Permanence of the Theologico-Political". *Constellations* 17 (2): 254-270.

Kalyvas, A. (2000) "Carl Schmitt and the Three Moments of Democracy". *Cardozo Law Review* 21 (5-6): 1525-1565.

— (2004) "From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism". *Political Theory* 32 (3): 320-346.

— (2005) "Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power". *Constellations* 12 (2): 223-244.

— (2008) *Democracy and the politics of the extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Nueva York: Cambridge University Press.

Kantorowicz, E. (1985) *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza.

Keenan, A. (1994) "Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt". *Political Theory* 22 (2): 297-322.

Kervégan, J. F. (2007a) "Les ambiguïtés d'un théorème. La sécularisation, de Schmitt à Löwith et retour". En: M. Foessel, J. F. Kervégan y M. Revault d'Allonnes (eds.) *Modernité et sécularization. Hans*

Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss, pp. 107-117. París: CNRS éditions.

— (2007b) *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.

Kohn, J. (1994) "Introduction". En Arendt, H. *Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*. Nueva York, Harcourt, Brace and Co.

Koselleck, R. (2007) *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Editorial Trotta.

Labelle, G. (2003) "Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort". *Politique et Sociétés* 22 (3): 9-44.

— (2006) "Can the Problem of the Theologico-Political be Resolved? Leo Strauss and Claude Lefort". *Thesis Eleven* 87: 63-81.

La Boétie, E. (2008) *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Editorial Trotta.

Lefort, C. (1970) "El totalitarismo sin Stalin. La URRS en una nueva fase". En: *¿Qué es la burocracia? y otros ensayos*, pp. 98-168. París: Editions Ruedo Ibérico.

— (1978a) "L'idée d'être brut et d'esprit sauvage". En: *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, pp. 8-44. París: Gallimard.

— (1978b) "La politique et la pensée de la politique". En: *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, pp. 45-104. París: Gallimard.

— (1978c) "Réflexions sur de premiers commentaires". En: *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, pp. 105-115. París: Gallimard.

— (1979) Éléments d'une critique de la bureaucratie. París: Gallimard.

— (1980) *Un hombre que sobra. Reflexiones sobre El Archipiélago Gulag*. Barcelona: Tusquets editores.

— (1981) "L'impensé de l'union de la gauche". En: *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, pp. 129-158. París: Fayard.

— (1983) "Le mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique". *Psychoanalystes : Revué du college de Psychoanalystes* 9.

— (1986) "Avant-Propos". En: *Essais sur le politique (xixe-xxe siècles)*, pp. 7-14. París: Éditions du Seuil.

— (1988a) "Prólogo". En: *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, pp. 7-13. México: Fondo de Cultura Económica.

— (1988b) "La obra de pensamiento y la historia". En: *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, pp. 120-129. México: Fondo de Cultura Económica.

— (1988c) "Esbozo de una génesis de la ideología en las sociedades modernas". En: *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, pp. 236-279. México: Fondo de Cultura Económica.

— (1990a) "Stalin y el stalinismo". En: *La invención democrática*, pp. 53-66. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

— (1990b) "Hannah Arendt y el totalitarismo". En: *La invención democrática*, pp. 81-99. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

— (1990c) "Democracia y advenimiento de un «lugar vacío»". En: *La invención democrática*, pp. 187-193. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

— (1992) "Préface". En: Écrire. À l'épreuve du politique, pp. 9-13. París: Calmann-Lévy.

— (1999) *La complication – Retour sur le communisme*. París: Fayard.

— (2000) "Hannah Arendt y la cuestión de lo político". En: F. Birulés (ed.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, pp. 131-144. Barcelona: Gedisa.

— (2004a) "¿Cómo llegué a la filosofía?" En: *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, pp. 3-20. Barcelona: Anthropos Editorial.

— (2004b) "El poder". En: *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, pp. 23-35. Barcelona: Anthropos Editorial.

— (2004c) "La cuestión de la democracia". En: *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, pp. 36-51. Barcelona: Anthropos Editorial.

— (2004d) "¿Permanencia de lo teológico-político?" En: *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, pp. 52-106. Barcelona: Anthropos Editorial.

— (2004e) "Los derechos humanos y el Estado de bienestar". En: *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, pp. 130-161. Barcelona: Anthropos Editorial.

— (2004f) "Derechos humanos y política". En: *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, pp. 181-219. Barcelona: Anthropos Editorial.

— (2004g) "La lógica totalitaria". En: *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, pp. 220-240. Barcelona: Anthropos Editorial.

— (2004h) "La imagen del cuerpo y el totalitarismo". En: *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, pp. 241-257. Barcelona: Anthropos Editorial.

— (2007a) "Focos del republicanismo". En: *El arte de escribir y lo político*, pp. 77-110. Barcelona: Herder.

— (2007b) "La fundación de los Estados Unidos y la democracia". En: *El arte de escribir y lo político*, pp. 111-138. Barcelona: Herder.

— (2007c) "Tocqueville. Democracia y arte de escribir". En: *El arte de escribir y lo político*, pp. 139-183. Barcelona: Herder.

— (2007d) "Tres notas sobre Leo Strauss". En: *El arte de escribir y lo político*, pp. 185-231. Barcelona: Herder.

— (2007e) "Maquiavelo y la *veritá effettuale*". En: *El arte de escribir y lo político*, pp. 233-278. Barcelona: Herder.

— (2007f) "Entretien avec *L'Anti-Mythes*". En: *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, pp. 223-260. París: Éditions Belin.

— (2007g) "Aperçu d'un itinéraire. Entretien avec Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret". En: *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, pp. 347-357. París: Éditions Belin.

— (2007h) "Repenser le politique. Entretien avec E. A. El Maleh". En: *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, pp. 359-367. París: Éditions Belin.

— (2007i) "La pensée politique devant les droits de l'homme". En: *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, pp. 405-421. París: Éditions Belin.

— (2007j) "La dissolution des repères et l'enjeu démocratique". En: *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, pp. 551-568. París: Éditions Belin.

— (2007k) "La pensée du politique". En: *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, pp. 599-609. París: Éditions Belin.

— (2007l) "Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent". En: *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, pp. 833-867. París: Éditions Belin.

— (2007m) "La obra de Clastres". En: M. Abensour (ed.) *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, pp. 279-315. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

— (2007n) "Liberalismo y democracia". En: D. Roldan (ed.) *Lecturas de Tocqueville*, pp. 1-17. Madrid: Siglo XXI.

— (2008) "El nombre de Uno". En: E. La Boétie. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Editorial Trotta.

— (2010) *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.

Maquiavelo, N. (2011a) *El príncipe*. Madrid: Editorial Gredos.

— (2011b) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Editorial Gredos.

Manent, P. (1973) "Le discours sans maître de Claude Lefort". *Archives Européennes de Sociologie* 14 (2): 324-335.

— (1998) "Toward the Work and Toward the World: Claude Lefort's *Machiavelli*". En: *Modern Liberty and Its Discontents*, pp. 47-63. Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers.

Marchart, O. (2009) *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Marramao, G. (1989) *Poder y secularización*. Barcelona: Ediciones Península.

— (1998) *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Buenos Aires: Paidós.

Meier, H. (1998) *The lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.

— (2008) *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz editores.

Merleau-Ponty, M. (1970) *Lo visible y lo invisible. Seguido de Notas de trabajo*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Molina, E. (2001) *La incierta libertad. Totalitarismo y democracia en Claude Lefort*. México: Centro de Estudios de Política Comparada.

Monod, J. C. (2002) *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.

Mouffe, Ch. (1999a) *The challenge of Carl Schmitt*. Londres: Verso.

— (1999b) *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.

— (2003) *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.

— (2007) *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Moyn, S. (2012) "Claude Lefort, political anthropology, and symbolic division". *Constellations* 19 (1): 37-50.

Negri, T. (1993) *El poder constituyente, Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias/Prodhufi.

Nicoletti, M. (1990) *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*. Brescia: Morcelliana.

Nisbet, R. (1997) "Hannah Arendt and the American Revolution". *Social Research* 44 (1): 63-79.

Novaro, M. (2000) *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas*. Buenos Aires: Homo Sapiens ediciones.

Pirro, R. C. (2001) *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*. Illinois: Northern Illinois University Press.

Plot, M. (ed.) *Claude Lefort. Thinker of the Political*. Nueva York: Palgrave-Macmillan, 2013.

Poltier, H. (1993) "La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté". En: C. Habib y C. Mouchard (eds.) *La Démocratie à l'œuvre – Autour de Claude Lefort*, pp. 19-49. París: Esprit.

— (1998) *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*. Ginebra: Labor et Fides.

— (2005) *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Portinaro, P. P. (1982) *La crisi dello Jus Publicum Europaeum. Saggio su Carl Schmitt*. Milán: Edizioni di Comunità.

— (2003) *Estado. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rancière, J. (1996) *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rousseau, J. J. (1998) *Del contrato social*. Madrid: Alianza editorial.

Scattola, M. (2008) *Teología política. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Schmitt, C. (1984a) *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios Ediciones.

— (1984b) "La época de las neutralizaciones y despolitizaciones". En: *El concepto de lo político*, pp. 77-90. Buenos Aires: Folios Ediciones.

— (1996) *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos.

— (1999) *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Editorial Alianza.

— (2001) *Romanticismo Político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.

— (2002) *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del «Ius publicum europaeum»*. Granada: Editorial Comares.

— (2003) "Das Problem der innerpolitischen Neutralität des Staates". En: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. Berlín: Duncker & Humblot.

— (2004) *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Granada: Editorial Comares.

— (2006) *Legalidad y legitimidad*. Granada: Editorial Comares.

— (2008) *Los fundamentos espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos.

— (2009a) *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. En: *Teología política*, pp. 9-58. Madrid: Editorial Trotta.

— (2009b) *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*. En: *Teología política*, pp. 59-133. Madrid: Editorial Trotta.

— (2010) *Ex Captivitate Salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Madrid: Trotta.

— (2011a) *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos.

— (2011b) "La visibilidad de la Iglesia. Una consideración escolástica". En: *Catolicismo romano y forma política*, pp. 53-68. Madrid: Tecnos.

— (2011c) *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza Editorial.

Seitzer, J. (1997) "Carl Schmitt's Internal Critique of Liberal Constitutionalism: *Verfassungslehre* as a Response to the Weimar State Crisis". *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 10 (1): 203-224.

Strauss, L. (2008) "Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt". En: H. Meier. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, pp. 133-170. Buenos Aires: Katz editores.

Taminiaux, J. (2001) "¿'Performatividad' y 'grecomanía'? En: D. R. Vila (ed.) *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Madrid: Sequitur.

Tassin, E. (2007) "The People Do Not Want". Hannah Arendt Newsletter.

Tocqueville, A. (2002) *La democracia en América*. Madrid: Alianza Editorial.

Villa, D. R. (1998) "The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss and Socrates". *Political Theory* 25 (2): 147-172.

Vollrath, E. (1977) "Hannah Arendt and the Method of Political Thinking". *Social Research* 44 (1):160-182.

Weber, S. (1992) "Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt". *Diacritics* 22 (3-4): 5-18.

— (2005) "«El principio de representación» en *Catolicismo romano y forma política* de Carl Schmitt". *Deus Mortalis* 4: 381-399.

Young-Bruehl, E. (1977) "Hannah Arendt's Storytelling". *Social Research* 44 (1): 183-190.

Zerilli, L, (2002) "Castoriadis, Arendt, and the Problem of the New". *Constellations* 9 (4): 540-553.

Impreso por TREINTADIEZ S.A. en 2017
Pringles 521 (C1183 AEI)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6794
editorial@treintadiez.com